

درباره‌ی آزادی

جان استوارت میل

ترجمه‌ی: محمود صناعی

دربارهٔ آزادی

آزادی فرد و قدرت دولت

جان استوارت میل

مترجم: محمود صناعی

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان

فهرست

سخنی با خواننده درباره‌ی این کتاب

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان در پی انتشار کتاب «رساله دوم» اثر جان لاک که در قرن شانزدهم یعنی حدود چهارصد سال پیش به نگارش درآمده و محتوای آن درباره حقوق مردم و حدود دولت بود، به شکلی کاملاً تصادفی اثری از جان استوارت میل به دستش رسید که با آن که در اواسط قرن نوزدهم به نگارش درآمده بود، به نوعی مکمل و دنباله‌ی اثر معروف جان لاک بود تاریخ نگارش کتاب ۱۳۳۸ و طبق شناسنامه‌ی ناقص و مختصر کتاب بنابر روش آن روزگار مترجم آن آقای محمود صناعی بود. از ناشر تنها با عنوان «سخن» یاد شده بود برای دریافت اطلاعات بیش‌تر در مورد کتاب و مترجم و در صورت توافق انتقال حقوق اثر به روشنگران با انتشارات سخن تماس گرفته شد. مسئولین انتشارات سخن از چاپ چنین کتابی و هم‌چنین مترجم آن ابراز بی‌اطلاعی کردند و پس از اعلام تاریخ انتشار اثر اعلام کردند که اصولاً تاریخ تأسیس انتشارات سخن دهه‌ی هفتاد بوده و در زمان چاپ کتاب جان استوارت میل این مؤسسه وجود خارجی نداشته است.

به دلیل اهمیتی که این اثر در تداوم نظرات جان لاک که شاید بتوان آن را پایه‌گذار مکتب «لیبرالیسم» دانست و باز به این خاطر که لیبرالیسم هرگز در ایران آن طور که باید شناخته و شکافته و نقد و بررسی نشده است و در سایه‌ی غلبه‌ی نوعی استالینیسم به جای مارکسیسم و سردرگمی و ضعف مباحث تئوریک سیاسی در ایران به ویژه در رژیم

سخنی با خواننده درباره‌ی این کتاب

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان در پی انتشار کتاب «رساله دوم» اثر جان لاک که در قرن شانزدهم یعنی حدود چهارصد سال پیش به نگارش درآمده و محتوای آن درباره حقوق مردم و حدود دولت بود، به شکلی کاملاً تصادفی اثری از جان استوارت میل به دستش رسید که با آن که در اواسط قرن نوزدهم به نگارش درآمده بود، به نوعی مکمل و دنباله‌ی اثر معروف جان لاک بود تاریخ نگارش کتاب ۱۳۳۸ و طبق شناسنامه‌ی ناقص و مختصر کتاب بنابر روش آن روزگار مترجم آن آقای محمود صناعی بود. از ناشر تنها با عنوان «سخن» یاد شده بود برای دریافت اطلاعات بیش‌تر در مورد کتاب و مترجم و در صورت توافق انتقال حقوق اثر به روشنگران با انتشارات سخن تماس گرفته شد. مسئولین انتشارات سخن از چاپ چنین کتابی و هم‌چنین مترجم آن ابراز بی‌اطلاعی کردند و پس از اعلام تاریخ انتشار اثر اعلام کردند که اصولاً تاریخ تأسیس انتشارات سخن دهه‌ی هفتاد بوده و در زمان چاپ کتاب جان استوارت میل این مؤسسه وجود خارجی نداشته است.

به دلیل اهمیتی که این اثر در تداوم نظرات جان لاک که شاید بتوان آن را پایه‌گذار مکتب «لیبرالیسم» دانست و باز به این خاطر که لیبرالیسم هرگز در ایران آن طور که باید شناخته و شکافته و نقد و بررسی نشده است و در سایه‌ی غلبه‌ی نوعی استالینیسم به جای مارکسیسم و سردرگمی و ضعف مباحث تئوریک سیاسی در ایران به ویژه در رژیم

سابق تأثیر این اندیشه در پایه‌گذاری دمکراسی‌های غربی و قانون اساسی ایالات متحده امریکا که بنا به اعتراف تمامی اهالی علوم سیاسی به لحاظ حقوق مردم و محدودیت‌هایی که در این اثر برای هیأت حاکمه منظور شده در بسیاری جهات از اروپای دمکرات امروز پیشروتر است، انتشارات روشنگران تصمیم به چاپ مجدد آن گرفت و با تهیه‌ی نسخه‌ی انگلیسی اثر و مقابله با متن اصلی و ویرایش آن برای سهولت خواندن به دلیل تفاوت روش نگارش زبان فارسی طی بیش از نیم قرن، کتاب را به نام همان مترجم برای انتشار آماده کرده است.

لازم به یادآوری مجدد است که تمامی تلاش «روشنگران» برای کسب اطلاعات بیش‌تر در مورد مترجم بی‌نتیجه ماند. لذا در همین جا اعلام می‌دارد که مشتاق و نیازمند کسب اطلاعات در مورد مترجم، ناشر و سایر اطلاعات شناسنامه‌ای کتاب است.

و اما در مورد این کتاب لازم به یادآوری است که همان‌گونه که در پیش‌گفتار کتاب و شرح حال نویسنده آمده است، جان استوارت میل در اوایل قرن نوزدهم به دنیا آمد و در اواسط همین قرن کتاب «آزادی» را نوشت. بسیاری از نکاتی که او در نقد جامعه‌ی آن روز انگلستان در مورد حقوق مردم به ویژه اقلیت‌ها و دگراندیشان متذکِر شده است، امروزه در قوانین اساسی و مدنی بریتانیا اصلاح شده است. از جمله حق زنان برای مشارکت‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به طور کامل در این قوانین پیش‌بینی شده است.

اما اشکال بزرگی که در این اثر جان استوارت میل و سایر آثارش در دوران حیات او در کشوری که آفتاب در سرزمین‌های تحت سلطه‌اش غروب نمی‌کرد خواننده‌ی امروزی را که به هر اثر در زمینه‌ی علوم اجتماعی با نگاهی نقادانه نقاط ضعف و قوت را توأمان در ترازوی سنجش می‌نهد، فقدان اشاره‌ای به وضعیت مردم ساکن مستعمرات بریتانیا در دوران زندگی میل است. انگلستان در قرن نوزدهم بزرگ‌ترین استعمارگر زمان خود بود. از فشار دولت مرکزی در خود جزیره‌ی «بریتانیای کبیر» بر اسکاتلند و ایرلند که دومی تا امروز نیز ادامه دارد و در سایر نقاط جهان از خاورمیانه و خاور دور در آسیا تا جزایر اقیانوس آرام و امریکای جنوبی و شمالی و استرالیا و قاره‌ی افریقا نظیر کشتار در افغانستان، قتل‌عام در سودان، نسل‌کشی در قبایل افریقایی نظیر «زولو» و خشونت عنان گسیخته در هندوستان که «جواهر امپراطوری» لقب گرفته بود علیه مردمی که به رهبری

گاندی و در شکلی کاملاً عاری از خشونت‌خواهان استقلال بودند، و مجموعه‌ی این رفتار سرکوب‌گرانه امروزه می‌تواند موجبات سرافکندگی هر انسان خردمند و آزادی‌خواه انگلیسی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین دمکراسی‌های جهان، شود.

جان استوارت میل نه تنها چشمان خود را بر رفتار «خدایگانی ـ بنده‌داری» انگلیسیان در مستعمرات بسته است و کوچک‌ترین اشاره‌ای به برخورد وحشیانه با استقلال‌طلبان این سرزمین‌ها نکرده است، بلکه در جایی از کتاب خود فشار و ایجاد محدودیت را «برای متمدن کردن وحشیان» مجاز دانسته است.

اما از همه نابخشودنی‌تر سکوت جان استوارت میل در مورد تجارت برده از سرزمین‌های افریقایی به امریکای شمالی است که گویا از سودآورترین تجارت‌ها و در عین حال شرم‌آورترین آن‌ها بوده و طبق مدارک موجود در مجلس عوام انگلستان، که بسیاری از نمایندگان آن مجلس و مجلس اعیان از جمله‌ی این تجار بوده‌اند، از راه مالیات بر این تجارت خوفناک سود فراوانی به خزانه‌ی انگلستان سرازیر می‌شده است.

هر چند روشنفکران و دگراندیشان پس از او و بخشی از نمایندگان هر دو مجلس در پارلمان بریتانیا پیش از آغاز جنبش استقلال‌طلبانه در هند و سایر سرزمین‌های مستعمره پرچم مخالفت با مستعمره‌داری و برده‌فروشی را برافراشتند و نحوه‌ی رفتار غیر انسانی و نژادپرستانه‌ی دولت خود را به باد انتقاد گرفتند، اما گریز این نویسنده‌ی توانا و نابغه‌ی علم اقتصاد و سیاست و فلسفه که از سوی هم عصرانش «پیام‌آور آزادی و عدالت» لقب گرفته، از رفتار حکومت‌های خود و نقد افشاگرانه‌ی استعمار و امپریالیسم بریتانیایی، لکه‌ای نازدودنی بر چهره، شخصیت و آثار او افکنده و صداقت، اصالت و عدالت‌خواهی واقعی در آثارش را خدشه‌دار می‌سازد.

با تمامی انتقاداتی که از این حیث بر آثار جان استوارت میل وارد است، باید او را به درستی از بنیان‌گذاران «لیبرالیسم ـ دمکراسی» بریتانیا، ایالات متحده و بیش‌تر کشورهای اروپایی بدانیم که هر یک در ساختار حکومت‌های مبتنی بر مردم‌سالاری خود از آثار او و به‌ویژه همین اثر «درباره آزادی» بسیار آموختند و قوه‌ی مجریه را بر اساس آن شکل دادند.

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان

عقاید اجتماعی و سیاسی

جان استوارت میل

درباره‌ی نویسنده

جان استوارت میل[1] در تاریخ تفکر سیاسی و اجتماعی انگلستان در قرن نوزدهم مقام شامخی دارد. تأثیر او در زندگی سیاسی و اجتماعی آن کشور از هر لحاظ، از تربیت گرفته تا اصلاح قانون انتخابات و آزادی زنان، بسیار بوده است.

نویسنده‌ای فصیح و توانا، عالم اقتصاد و سیاست، فیلسوف و روان‌شناسی طراز اول بود و گذشته از این، منش راست و صریح و عشق او به عدالت و آزادی، به سخنانش تأثیر خاص می‌بخشید. وقتی نماینده‌ی مجلس عوام انگلستان بود گلادستون نخست‌وزیر معروف آن کشور در وصف او گفت: «وقتی شخص به سخنان جان استوارت میل گوش می‌دهد مثل این است که سخنان پیامبری را می‌شنود.» وسعت ذهن و قدرت فکر و احاطه‌ی او بر معلومات زمانش شگفت‌انگیز بود و در رشته‌ای از علوم اجتماعی نبود که صاحب‌نظر نباشد.

در آن‌چه خواهد آمد نظری به عقاید سیاسی و اجتماعی او خواهیم افکند. چون موضوع بحث محدود است، ناچار از خدمات او به علم منطق و روان‌شناسی و علم اقتصاد خواهیم گذشت. اما چون فلسفه‌ی اخلاق او در نظریه‌ی سیاسیش تأثیر فراوان داشته، مختصری از مکتب «سودگری[2]» که میل مهم‌ترین نماینده‌ی آن است بحث خواهیم کرد. اما به لحاظ آن که جان استوارت

---

1. John Stuart Mill.
2. Utilitarianism.

میل پیرو و شاگرد پدرش جیمز میل[1] بود و جیمز میل پیرو و رفیق جرمی بنتام[2] حکیم معروف انگلستان در قرن هجدهم بود، لازم است برای بهتر فهمیدن عقاید جان استوارت میل به عقب برگردیم و نظری به بنتام و مکتب اخلاقی او بیندازیم.

جرمی بنتام

جرمی بنتام (۱۷۴۸ـ۱۸۳۲) در اصل حقوق‌دان بود و مقصد اصلیش آن بود که قوانین و نهادهای قضایی انگلستان را اصلاح کند. در پی آن بود که اصولی به دست آورد که هم رهنمای قانون‌گذار باشد و هم در سنجیدن ارزش نهادهای اجتماعی به مصلحان اجتماع کمک کند. معتقد بود محرک اصلی آدمی در کارها کسب خوشی و فرار از رنج است. وقتی آن‌چه را که نیک و بد می‌خوانیم تحلیل کنیم به این نتیجه می‌رسیم که نیک آن چیزی است که به فرد یا جامعه خوشی می‌دهد و بد آن است که موجب درد و رنج می‌شود. بنابراین علم اخلاق که علم نیک و بد است در حقیقت علم خوشی و رنج می‌شود و سیاست و اقتصاد و سایر علوم اجتماعی که بر پایه‌ی اخلاق بنا شده‌اند نیز دور محور خوشی و رنج می‌چرخند. این نظریه در تاریخ فلسفه البته تازه نیست و شاید قدیمی‌ترین کسی که از آن بحث کرده است اپیکور[3] معروف، شاگرد سقراط باشد. اما در دست بنتام این نظریه به صورت نوی درآمد و دستگاه مفصلی شد. در نظر بنتام هر کس سود خود را می‌جوید و از زیان می‌گریزد و سود و زیان جز خوشی و رنج نیست. نظریه‌ی بنتام را بعداً، چنان‌که خواهیم دید، جان استوارت میل به تفصیل بیشتر بیان کرد و در آن تغییراتی داد و این نظریه به «سودگری» معروف شد.

اما بنتام آگاه است که همه‌ی خوشی‌ها از لحاظ ارزشی که دارند مساوی نیستند. این است که می‌گوید در انتخاب خوشی‌ها باید صفات آنان را که شدّت و ضعف، پایداری یا زودگذری، مسلّم یا محتمل بودن، نزدیکی یا دوری، خلوص

1. James Mill. 2. Jeremy Bentham. 3.Epicure.

یا آمیختگی، باروری یا بی‌ثمری باشد در نظر گرفت. پیداست اگر باید بین دو خوشی یکی را انتخاب کرد، آن یک که شدیدتر و پایدارتر و مسلّم‌تر و نزدیک‌تر و خالص‌تر و بارورتر است (به این معنی که خوشی‌های دیگر از آن نتیجه می‌شود) باید رجحان داشته باشد. اما در نظر بنتام خوشی‌ها از لحاظ نوع و کیفیت با هم اختلاف ندارند و اختلاف‌شان صرفاً در کمیّت است. بنابراین اگر سایر شرایط مساوی باشند تصنیف «چاچاچا» همان ارزش را دارد که سمفونی نهم بتهوون. بنتام معتقد است آن‌چه ما لذات عالی‌تر و لذات پست‌تر می‌خوانیم در حقیقت لذاتی هستند که از لحاظ شدت و ضعف و پایداری و زودگذری یا سایر صفات کمّی با هم اختلاف دارند و جز این چیزی نیست.

پس برای فرد چیزی خوب است که خوشی او را بهتر فراهم کند و از درد و رنج او بکاهد. برای اجتماع «خوب» یا «خیر» تأمین حداکثر خوشی برای حداکثر افراد است. در نظر بنتام تأمین بزرگترین خوشی بزرگترین عده‌ی ممکن تنها میزانی است که در دست قانون‌گذار و مصلح اجتماع است و هر قانونی که خوشی عده‌ی زیادی را تأمین کند، قانون خوب و عادلانه‌ای است و هر قانونی که از آن تنها عده‌ی کمی متمتع شوند بد و ستم‌گرانه و مردود است. هم‌چنین است حال نهادهای اجتماعی ـ اگر از آن‌ها اکثر افراد سود برند، خوبند و اگر تنها منافع اقلیتی را تأمین کنند ظالمانه و معیوب‌اند.

با به کار بردن میزان «بزرگترین خوشی یا سود بزرگترین عده‌ی ممکن» می‌توان در بسیاری امور قضاوتی روشن کرد. اگر از زندگی اجتماعی خودمان مثال بزنیم، با این میزان می‌توانیم فوراً قضاوت کنیم ساختن عمارتی که سنگ مرمر آن باید از ایتالیا بیاید و چندین میلیون خرج آن شود «خوب‌تر» و «عادلانه‌تر» است و برای اجتماع لازم‌تر یا ایجاد بیمارستانی برای بیماران روحی یا مدرسه‌ای برای کودکان عقب مانده که عده‌ی آن‌ها در جامعه‌ی ما بسیار و امکانات رسیدگی به درد آنان محدود است.

بنتام از آن‌جا که سیاست و اخلاق را بر روان‌شناسی آدمی مبتنی می‌کند، به هابز شبیه است. دیدیم که هابز نیز محرک اعمال آدمی را رغبت و نفرت می‌داند. به بنتام ایراد گرفته‌اند که دستگاه اخلاقی او بر پایه‌ی روان‌شناسی نادرستی بنا شده است. این‌که محرک اصلی اعمال آدمی کسب خوشی و گریز از درد نیست، امروز مسلّم است. خوشی و درد ممکن است نتیجه‌ی اعمال ما باشد ولی محرک اعمال ما آن نیست که کسب خوشی کنیم و از درد بگریزیم. مثلاً هنگام گرسنگی انگیزه‌ای درونی ما را به خوردن غذا وا می‌دارد. البته رفع گرسنگی لذت‌بخش است ولی کسب لذت محرک ما به رفع گرسنگی نیست. اگر کُنش‌های حیوانات در نتیجه‌ی فشار وادارنده‌های درونی است که روان‌شناسان غریزه خوانده‌اند، آدمی نیز چنین است. از نظر روان‌شناسی تصور بنتام و بسیاری دیگر نظیر او خطاست که پنداشته‌اند آدمی خوشی و دردی را که نتیجه‌ی عمل اوست در نظر می‌گیرد و آنگاه عمل می‌کند. حقیقت این است که ما عمل می‌کنیم و نتیجه‌ی عمل ما گاه خوشی می‌شود گاه رنج. بر حسابگری لذات چنان‌که بنتام اعتقاد دارد ایرادهای بسیار گرفته‌اند. مخالفان او گفته‌اند نظریه‌ی اخلاقی که او آورده مقام آدمی را تنزل داده است و دستگاه اخلاقی او دستگاه هوی‌پرستان و گرازان است.

اما چنان‌که گفته شد بنتام برای ایجاد دستگاه فلسفی دقیق و مکملی قدعلم نکرده بود. کار او انتقاد قوانین و تشکیلات قضایی بود و می‌خواست اصولی پیش پای قانون‌گذاران بگذارد که راهنمای آنان باشد و در این کار توفیق حاصل کرد و در امر اصلاحات اجتماعی نظر او بسیار مؤثر افتاد. می‌توان گفت نظریه‌ی بنتام و شاگردش استوارت میل یکی از ارکان فلسفه‌ی لیبرالیزم در انگلستان شد.

فراموش نباید کرد در میدان عمل و به خصوص در سیاست و اداره‌ی مملکت نمی‌توان منتظر ماند تا حقیقت مطلق کشف شود و سپس سرمشق عمل قرار گیرد. اگر اصولی بتوان یافت که حقیقت احتمالی در آن باشد این اصول می‌توانند

میزان عمل قرار گیرند. قبل از بنتام چه میزانی برای قانون‌گذاری در دست بود؟ کسان یا تابع سنت بودند یا دستور خود را از کلیسای مسیحی می‌گرفتند یا هر کس به «الهام» وجدان خود اعتقاد می‌کرد.

پیداست برای انسان که خود را به مناسبت داشتن عقل اشرف مخلوقات می‌داند تنها راهنمایی که شایسته‌ی شأن اوست عقل است. بنتام کوشیده است میزان عقلی مشخصی برای خوب و بد بیابد. به ویژه در پی آن است که چنین میزانی برای قانون‌گذاری و اقدام اجتماعی پیدا کند و در این کار موفق شده است. او معتقد است قانونی عادلانه است که نفع حداکثر افراد را تأمین کند. آیا بهتر از این میزان می‌توان یافت؟ البته بسیارند کسانی که با داشتن هر نوع میزان عقلی مخالفند و برده‌ی سنّت و زندانی اوهامند. با این گروه کاری نداریم ولی اگر بنا باشد در اصلاح امور اجتماعی عقل راهنمای ما باشد باید اذعان کنیم آن‌چه بنتام گفته است بر راه ما روشنی تازه‌ای تابانیده است.

افکار بنتام در کتب متعدد او بیان شده است که مهم‌ترین آن‌ها «مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری[1]» است.

زندگانی و آثار جان استوارت میل

جان استوارت میل در سال ۱۸۰۶ زاده شد. او پسر بزرگ جیمز میل نویسنده و فیلسوف انگلیسی و رفیق صمیمی بنتام بود. جیمز میل در تربیت پسرش جان کوشش فراوان کرد. کودکی جان و نبوغ او در آموختن و پیشرفت شگفت‌انگیزش مثل داستان زندگی بوعلی‌سینای خودمان بهت‌انگیز و افسانه‌وار است. در سنّ سه سالگی آموختن زبان یونانی را شروع کرد و در سنّ هشت سالگی به تحصیل ریاضیات پرداخت و به زودی همه‌ی معلومات زمان خود را در منطق و روان‌شناسی و اقتصاد و حقوق فراگرفت. در ۱۴ سالگی پدرش او را به فرانسه

1. Introduction to the Principles of Morals and Legislation.

فرستاد و جان در آن‌جا با زبان فرانسه انس گرفت و عاشق طبیعت و علوم طبیعی شد. وقتی به انگلستان برگشت با کتاب دومون نویسنده‌ی فرانسوی به‌نام «رساله در قانون‌گذاری» آشنا شد[1]. دومون در این کتاب اصول عقاید بنتام را بیان کرده بود. میل می‌نویسد خواندن این کتاب عصر جدیدی را در زندگی فکری او گشود.

در سن ۱۶ سالگی انجمنی برای بحث و مذاکرات علمی ایجاد کرد و نام آن را انجمن «سودگری[2]» گذاشت. در سن ۱۷ سالگی در کمپانی هندشرقی به کار مشغول شد و سی‌وسه سال در آن کمپانی کار کرد. پس از بازنشستگی از خدمت آن کمپانی به نمایندگی مجلس عوام انتخاب شد و یک دوره در آن مجلس خدمت کرد.

کودکی جان‌استوارت میل به دوران عادی زندگی کودک شباهتی نداشت. معلم و همدم و هم‌صحبت همه روز او پدرش بود. در خانه و در گردش پدرش با روش سقراطی با او به گفت‌وگو می‌پرداخت. بدین ترتیب بود که در سنّی که هنوز کودکان در کوچه به بازی مشغولند، جان فیلسوف متفکری شده بود ولی محروم ماندن از لذات کودکانه و خوشی‌های عاطفی به نشاط و شادابی او لطمه زد زیرا به قول منشی کلیله و دمنه «جد همه ساله جان مردم بخورد» و شاید در اثر این امر بود که در سنّ ۲۳ سالگی دچار افسردگی روحی گردید. گویی عواطف سرکوفته و میدان تجلّی نیافته‌ی او طغیان کرده بودند. آشنایی با شعر برای او راه نجاتی شد و بدین ترتیب از بیماری نجات یافت. خود را در این بحران روحی یک‌باره وقف خواندن اشعار وردزورث[3] و کالریج[4] کرد و چنانکه خود می‌نویسد

1. Dumont: Traités de Legislation.

۲ـ منظور از سودگری اعتقاد به آن است که خوب و بد در حقیقت جز سود و زیان نیست و سود و زیان هم همان خوشی و رنج است. نویسندگان عرب و برخی از ایرانیان به تقلید آن‌ها آن را «نفعیون» نیز ترجمه کرده‌اند و بعضی نیز «اصحاب نفع» گفته‌اند.

3. Wordsworth.

4. Coleridge.

دریچه‌های نوی که تا آن وقت بسته بود به روح او باز شد و مجاب شد که زندگی طبیعی و سالم آن است که نه تنها عقل بلکه احساسات و عواطف نیز در آن مجال روییدن و خودنمایی داشته باشند. یکی از نتایج این تحوّل روحی آن بود که هرچند دستگاه صرف عقلی و منطقی بنتام را کنار نگذاشت در آن تغییرات اساسی داد.

نخستین کتاب مهم میل کتاب «دستگاه منطق[1]» بود که در ۱۸۴۳ انتشار یافت «دستگاه منطق» در تاریخ علم منطق فصل جدیدی آغازکرد و شاید پس از منطق ارسطو که پدر این علم است تا زمان میل کتابی به این اهمیت نوشته نشده باشد. در ۱۸۴۸ کتاب «اصول اقتصاد سیاسی[2]» او منتشر شد و مورد توجه بسیار قرار گرفت.

در میان آثار دیگرش سه کتاب است که از لحاظ فلسفی و سیاسی اهمیت خاص دارد. یکی کتاب «در آزادی[3]» است که در ۱۸۵۹ انتشار یافت و در این کتاب ترجمه‌ی آن از نظر خوانندگان خواهد گذشت. اثر دیگر او «تفکراتی درباره‌ی حکومت انتخابی[4]» است. و دیگری کتاب «سودگری» که اصول فلسفه‌ی اخلاقی میل در آن بیان شده است. میل رساله‌ای نیز در دفاع از حقوق زنان و طرفداری از حق رأی زنان نوشت. نیز شرح حال خود را نوشته است که هم از لحاظ نویسندگی اهمیت شایان دارد و هم خواندن آن برای پی بردن به نمّو و تکامل روحی او ضروری‌ست.

علم و اصلاح اجتماع

در قرن هجدهم در همه‌ی کشورهای اروپای غربی به‌ویژه در انگلستان و فرانسه در میان بیشتر متفکران خوشبینی و امیدواری نسبت به آینده‌ی بشر

1. System of Logic.
2. Principles of Political Economy.
3. On Liberty.
4. Considrations on Representative Government.

حکمفرما بود. پیشرفت سریع علوم طبیعی و تسلّطی که آدمی در نتیجه‌ی این پیشرفت بر طبیعت یافته بود کسان را امیدوار کرده بود که همه‌ی سختی‌های زندگی به زودی از میان خواهد رفت و علم همه‌ی مشکلات را حل خواهد کرد. جان استوارت میل از این لحاظ وارث طرز فکر قرن هجدهم است. به پیشرفت علوم اعتقاد و ایمان خاصی داشت و معتقد بود پیشرفت علوم اگر با اصلاح توده‌ی مردمان به وسیله‌ی تربیت همراه شود، می‌تواند جامعه‌ای آرمانی به‌وجود آورد. برای این منظور لازم است همان روشی که در علوم طبیعی نتایج درخشانی به دست داده است در علوم مربوط به انسان از روان‌شناسی گرفته تا جامعه‌شناسی به کار رود. اما اگر دانش، رهاننده‌ی آدمیان از قید نکبت و اسارت است، لازم است نخست روش صحیح کسب دانش روشن شود. کتاب «دستگاه منطق» او کوششی است که در این راه به کار رفته است.

منطق و روش علمی

کتاب منطق استوارت میل کامل‌ترین کتابی‌ست که فلسفه‌ی معرفت را از نظر اهل تجربه تا زمان او بیان کرده است. استوارت میل منطق را بر روان‌شناسی بنا می‌نهد و اصول کلی روان‌شناسی در نظر او همبستگی اندیشه‌ها (تداعی معانی) است. در نظر میل و روان‌شناسان دیگری که پیرو مکتب «همبستگی اندیشه‌ها[1]» بودند، همه‌ی فعالیت‌های عالی‌تر ذهن آدمی را با اصل ساده‌ی همبستگی اندیشه‌ها، می‌توان بیان کرد. سه قاعده‌ی معروف همبستگی اندیشه‌ها نیز که شباهت مجاورت و علّیت باشد نیز در واقع به اصل مجاورت برمی‌گردد.

هرچند پس از پیدا شدن روان‌شناسی تجربی در آلمان در آخر قرن نوزدهم، روان‌شناسان کمتر به اصل همبستگی اندیشه‌ها اهمیت دادند، قابل توجه است که کار یکی از بزرگترین دانشمندان فیزیولوژی در قرن بیستم یعنی پاولف روسی

1. Association of Ideas.

در حقیقت تأیید عقاید مکتب همبستگی اندیشه‌ها بود. تجربه‌های معروف پاولف با سگ‌ها و نظریه‌ی انعکاس مشروط او چیزی جز آن نبود که اصل همبستگی اندیشه‌ها را براساس فیزیولوژیک قرار داد.

روش استقراء یعنی رسیدن از مشاهده‌ی جزئیات به قوانین کلی در نظر استوارت میل مبتنی بر قاعده‌ی همبستگی اندیشه‌هاست. روش استقراء روش اساسی علوم طبیعی است، چون در این‌جا منظور اصلی بحث از عقاید سیاسی استوارت میل است، وارد جزئیات خدمات او به علم منطق به‌ویژه روشن کردن اصول روشِ استقراء نمی‌توانیم شد همین‌قدر می‌گوییم پس از فرانسیس بیکن انگلیسی هیچ‌کس تا زمان او با این دقت و موشکافی روش علوم طبیعی را مورد دقت قرار نداده است.

علوم انسانی و اجتماعی

استوارت میل امیدوار است که علوم انسانی و اجتماعی نیز با به‌کار بردن روش دقیق علمی، روزی به همان پیشرفت‌ها نایل شوند که علوم طبیعی شده‌اند. معتقد است که روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز می‌توانند در ردیف علوم دقیق تجربی قرار گیرند. از این لحاظ با اوگوست کنت[1] حکیم بزرگ فرانسوی معاصر خود هم‌عقیده است. او نیز مثل اوگوست کنت نسبت به خیال‌بافی‌های مربوط به فلسفه‌ی ماوراءالطبیعه با تحقیر می‌نگرد. شاید کنت و میل را بتوان بیش از هر کس دیگری در به‌وجود آوردن جامعه‌شناسی علمی مؤثر دانست. اما اختلاف ذوق آن دو در این بود که کنت به طبقه‌بندی علوم و تلفیق نتایجی که علوم به‌طور جداگانه به دست آورده‌اند توجه بیشتر داشت و استوارت میل توجهش بیشتر به منطق و روان‌شناسی بود.

---

1. August Conte.

فلسفه‌ی اخلاقی

در فلسفه‌ی اخلاق خود جان استوارت میل پیرو بنتام است. او نیز نیک و بد را چیزی می‌داند که به ما خوشی دهد یا رنج برساند. اختلاف او با استادش در این است که بنتام خوشی‌ها را از لحاظ کیفیت یکسان می‌دانست و معتقد بود که بین خوشی‌هایی که مورد تحسین قرار می‌گیرد و خوشی‌هایی که آن‌ها را خوشی‌های پست‌تر می‌خوانیم، تنها اختلاف از لحاظ شدّت و ضعف، دوام یا ناپایداری و سایر صفاتی است که به کمّیت مربوط است. اما میل معتقد است خوشی‌ها از لحاظ کیفیّت با هم اختلاف دارند و بعضی برترند و بعضی دیگر پست‌تر. مثلاً خوشی‌هایی که به عقل و تفکر مربوطند برتر از خوشی‌هایی هستند که صرفاً زاده‌ی حس‌اند و بین آدمی و حیوانات پست‌تر مشترکند. می‌پرسد کدام شخص هوشمندی حاضر است دانش خود را به نادانی بفروشد یا کدام مرد بزرگمنشی حاضر است به پستی گراید هرچند نادانی و پستی خوشی‌های بیشتر و درد و رنج کمتری از دانشمندی و بزرگ‌منشی داشته باشد. بهتر است انسان باشیم و ناخرسند تا گراز راضی و خرسندی باشیم.

به قول مولوی:

هر که او آگاه‌تر پر دردتر   هر که او هشیارتر رخ زردتر

ولی میل می‌گوید آگاهی و دردمندی بر بی‌خبری و بی‌دردی رجحان دارد.

دیده می‌شود که میل خواسته است بین نظر بنتام و نظر حکمای عقلی یا «اشراقی» درباره‌ی خوب و بد اخلاقی تأویلی قایل شود. اما از لحاظ فلسفی صرف، این ایراد بر او وارد است که اگر ساده‌ترین عنصر اخلاقی را، چنان‌که بنتام معتقد بود و میل هم با او هم‌عقیده است، خوشی و رنج بدانیم چگونه می‌توانیم دو خوشی مختلف را از دو نوع مختلف بشماریم. معنی این‌که یک خوشی بر خوشی دیگر رجحان دارد چیست؟ ما گفتیم آن چیز نیک است که خوشی همراه داشته باشد ـ اگر بگوییم آن خوشی ترجیح دارد که نیک باشد، در استدلال خود

دچار دور باطل شده‌ایم. این اشکال در مورد اصلاحی که میل در دستگاه فلسفی بنتام کرده است هم‌چنان باقی می‌ماند.

و نیز با بنتام موافق است که باید برای تأمین بزرگترین حد خوشی ممکن برای بزرگترین عده‌ی ممکن بکوشیم. بنتام اساس این امر را نفع شخصی و فردی می‌داند و مثلِ هابز آن را برا صل خودپرستی مبتنی می‌کند. اما میل آن را بر حس اجتماعی و نوع‌پرستی بنامی‌نهد. می‌گوید وقتی بین خوشی ما و خوشی دیگران تعارض دست دهد، باید مثل قاضی بی‌طرف بین آن دو خوشی قضاوت کنیم. میل معتقد است عالی‌ترین دستور «سودگری» همان قانون طلایی عیسی است که می‌گوید:

> «با دیگران آن کنید که می‌خواهید آنان با شما کنند». اصل «بزرگترین خوشی» وقتی معنی پیدا می‌کند که همه‌ی مردم را در حق داشتن نسبت به خوشی برابر بدانیم، به قول بنتام «هر فرد باید یک تن شمرده شود و هیچ کس بیش از یک تن شمرده نشود.»

نظر میل درباره‌ی «سودگری» چنان‌که اشاره شد تلفیقی است که بین دو نظرگاه مختلف و گاه مخالف خود ایجاد کرده است. از طرفی از راه پدرش زیر تأثیر بنتام است. اصول بنتام اخلاق را ساده می‌کند و به ظاهر حسابگری اخلاقی را آسان جلوه می‌دهد و اخلاق را بر اصول محسوس و معقول می‌گذارد و علم دقیق اخلاق را ممکن می‌سازد. از طرف دیگر استوارت میل هوای کمال دارد و می‌خواهد پرواز افلاطونی کند و پذیرفتن اساس مادی صرف، وجدان و عاطفه‌اش را راضی نمی‌کند.

سنجش فلسفه‌ی سودگری

اما در سنجش فلسفه‌ی سودگری باید متوجه این نکته‌ی اساسی شد که بنتام و میل هیچ‌یک مقصود اصلی‌شان ساختن دستگاه مکمل فلسفی نبود. بنتام از این

راه به این فلسفه رسید که می‌خواست اصل ساده‌ای بیابد تا سود یا زیان یا باروری و بی‌ثمری قوانین و تشکیلات اجتماعی را با آن بسنجد. اگر از این نظرگاه بنگریم می‌بینیم فلسفه‌ی سودگری در اصلاح قوانین و سازمان‌های اجتماعی در انگلستان بسیار سودمند بوده است و در حقیقت می‌توانیم گفت یکی از ساده‌ترین و خردمندانه‌ترین اصولی است که قانون‌گذاران همه‌ی کشورها می‌توانند هادی راه خویش قرار دهند.

در انگلستان فلسفه‌ی سودگری اساس نهضت لیبرالیزم و فلسفه‌ی دمکراسی شده است. مختصر این فلسفه به زبان غیرفلسفی، آن است که نیک و بد، خوشی و رنج است. فرد عاقل دنبال آن است که رنج‌های خود را کم کند و خوشی‌های پایدارتر، شدیدتر، و مسلم‌تر برای خود بیابد. قانون‌گذار و فرمانروای صالح آن است که در ساختن قانون و اداره‌ی کشور هدفش آن باشد که برای عده‌ی بیشتری سودمند شود یعنی خوشی عده‌ی بیشتری را فراهم کند و از رنج‌های آنان بکاهد. قانون و تشکیلات اجتماع اگر خوشی اکثریت را تأمین نکنند ظالمانه‌اند و از لحاظ اخلاقی بد و مردودند.

ممکن است این فلسفه، سعادت اقلیتی را که خوشی‌ها و لذات مخصوص دارند فراهم نکند ولی همین ایراد به دمکراسی هم وارد است. همین‌قدر که حکومتی خوشی اکثر افراد را تأمین کند، در راه عدالت و در راه مساوات قدم بسیار بزرگی برداشته است. حکومت اکثریت ـ یعنی دمکراسی ـ ممکن است سطح فرهنگ را پایین بیاورد (ولی لازم نیست چنین باشد و اغلب هم‌چنین نیست) اما حکومت دمکراسی با همه‌ی معایبش از حکومت‌های دیگر بهتر است و از آن برای انسان متمدن چاره نیست. حکومت‌های نوع دیگر آزموده شده‌اند و از آزمایش، هیچ یک روسفید بیرون نیامده‌اند.

آزادی و سعادت فرد و اجتماع

با آنکه آثار میل در منطق و اقتصاد و اخلاق اهمیت اساسی دارد، شاید پایدارترین جلوه را باید در افکار سیاسی او یافت و یکی از مهم‌ترین آثار سیاسی او کتاب «آزادی» است.

«آزادی»، نبودن مانع است و جامعه‌ای را آزاد می‌توان گفت که افراد آن برای دنبال کردن سعادت خود به موانع برخورد نکنند. این موانع ممکن است موانع سیاسی باشند و از ظلم حکمران ناشی شوند. ممکن است موانعی باشند که سلطنت دنیایی پیشوایان دین در راه مردم ایجاد کرده است. اما هم‌چنان ممکن است موانعی باشند که اکثریت و عقاید عموم در مقابل اقلیت برپا کرده‌اند.

استوارت میل معتقد بود که پیشرفت سیاسی و اجتماعی تنها در نتیجه‌ی بهتر شدن افراد محقق می‌شود و بهتر شدن افراد تنها در این‌صورت ممکن می‌شود که آزادی داشته باشند استعدادهای خود را پرورش دهند و به کمال خود برسند. رسیدن به کمال فردی همان امکان رشد «فردیت» یعنی نموّ صفاتی است که فردی را از فرد دیگر متمایز می‌کند. در نظر میل چیزی مهم‌تر از این نیست که اجتماع اوضاع و احوالی فراهم کند که فرد بتواند استعدادهای خود را تکمیل کند و بروز دهد. چنان‌که مهم‌ترین وظیفه‌ی باغبان آن است که موانع را برطرف کند و اوضاع و احوالی ایجاد نماید که هر یک از درختان بتوانند در نوع خود درخت کاملی شوند، در اجتماع نیز چنین است. در اجتماع کامل تنّوع ذوق‌ها و تنّوع استعدادها و در نتیجه تنّوع افراد وجود خواهد داشت. شرط اساسی چنین پیشرفتی آزادی است. بنابراین تأمین آزادی باید یکی از مهم‌ترین هدف‌های کسانی باشد که خواهان بهبود جامعه هستند.

زمانی ستم‌گری سیاسی مهم‌ترین نوع ستم‌گری بود. حکمرانان به قهر و غلبه بر جان و مال مردم مسلّط می‌شدند و با آنان آن‌چه می‌خواستند می‌کردند. در زمان استوارت میل این نوع ستمگری در انگلستان کم شده بود و اختیار امور در

دست مجلس قانون‌گذار بود. بنابراین مسأله‌ی مهم در حفظ آزادی افراد جلوگیری از ستم دولت نبود. اما در حکومت دمکراسی و اصولاً در هر حکومت دیگر نوعی ستمگری دیگر نیز می‌تواند وجود داشته باشد که ممکن است آسیب آن از ستمگری فرد حکمران کمتر نباشد. کسانی که با وضع جامعه‌ی انگلستان آشنایی دارند و نفوذ سنت و در بعضی قسمت‌ها نفوذ دین را در زندگی اجتماعی مردمان آن کشور دیده‌اند، می‌توانند حس کنند مسأله‌ای که استوارت میل طرح کرده است از مسائل واقعی آن کشور است.

استوارت میل از تأثیر سنّت و عادت یا دقیق‌تر بگوییم از ستمگری سنت و عادت نیک آگاه است. در نظر او کسی که از نعمت عقل بهره‌مند است، مجاز نیست کورکورانه رسم و عادتی را که برخلاف حکم صریح عقل اوست بپذیرد. انسان خردمند ملزم است آداب و رسومی را که در جامعه به ارث یافته است در ذهن خود وزن کند و بسنجد و نیک و بد آن را از هم جدا کند و آن‌چه را عقل او نمی‌پسندد به دور اندازد. اما اشکال کار در این‌جاست که عده‌ی خردمندان در جامعه بسیار کم است. استوارت میل پای‌بند عوام‌فریبی نیست و تحقیر خود را برای «توده‌های سفیه» صریحاً اظهار می‌دارد.

وقتی از آزادی صحبت می‌کند می‌داند بهره‌مندی از آزادی وقتی ممکن است که افراد حداقل تربیت و بصیرت را دارا باشند و بتوانند بی‌جنجال و جدال گرد هم آیند و نیک و بد خود را روشن کنند. اگر چنین نباشد آزادی منجر به اغتشاش خواهد شد و حکومت به دست اراذل و اوباش خواهد افتاد.

استوارت میل از آزادی زیر سه عنوان بحث می‌کند:

نخست آزادی اندیشه و بیان دوم آزادی ذوق‌ها و سلیقه‌ها و سوم آزادی اجتماعات که از نتایج آزادی افراد است.

در آزادی اندیشه و بیان داد سخن می‌دهد. می‌گوید چون همه‌ی آدمیان خطاپذیرند هیچ کس حق ندارد عقیده‌ی مخالف را خاموش کند زیرا عقیده‌ی

تازه‌ای که مخالف عقیده‌ی مرسوم است یا حقیقت است یا از حقیقت بهره‌ای دارد یا خلاف حقیقت است. اگر عقیده‌ای که آن را خاموش می‌کنیم عین حقیقت باشد نه تنها با خاموش کردن آن نسبت به صاحب عقیده جنایت کرده‌ایم، بلکه نسبت به سایر افراد آدمی و نیز نسبت به نسل‌های آینده جنایت کرده‌ایم زیرا حقیقت، نجات‌دهنده‌ی آدمی است و با خاموش کردن آن از آدمیان، رهاننده‌ی آنان را گرفته‌ایم. اگر نیمی از حقیقت باشد باز حکم همان است. اما به فرض این‌که عقیده‌ای که آن را خاموش می‌کنیم خلاف حقیقت باشد و به فرض این‌که ما خطاپذیر نباشیم و بدانیم که این عقیده خلاف حقیقت است باز خاموش کردن آن گناه است زیرا وجود آن لازم است تا حقیقت در برخورد با آن جلوه و تابناکی بیشتری پیدا کند و هم بدان علت که اگر در میدان دشمنی نباشد سربازان به سستی می‌گرایند و نیروی خود را مهمل می‌گذارند تا به حدّی که قدرت دفاع از خود را از دست می‌دهند. حقیقت نیز اگر پیوسته با دشمن در مبارزه نباشد تابناکی و اثربخشی خود را در ذهن مردمان از دست می‌دهد. به این علّت است که ادیان مهم در دوران ابتدایی خود نفوذی که در مغز و دل پیروان‌شان داشتند بیشتر از وقتی بوده است که سلطه‌ی خود را برقرار کرده و دشمنان را از میدان به‌در برده‌اند. از این که بگذریم با هیچ اصل و میزانی موجه نیست که کسی عقیده‌ی خود را با زور بر دیگری تحمیل کند.

یکی از زیباترین قطعات کتاب میل جایی است که از کشتن سقراط و بردار کردن عیسی و قتل‌عام عیسویان سخن می‌گوید. نشان می‌دهد که تعصّب در عقیده یعنی خود را از خطا مصون داشتن می‌توانند چه زیان‌هایی به جامعه برساند. سخت‌گیری و تعصب از گناهان کبیر است و استوارت میل اگر متوجه می‌شد در تمدّن اسلامی ما این نخوت و تعصّب و بر حق دانستن خود تا چه پایه مذموم است مسلماً تحسین بسیار برای این جنبه از تمدن ما پیدا می‌کرد. هرچند بسیار کسان که امروزه خود را نماینده‌ی این جنبه از تمدن ما می‌شمارند، نخوت

و غرور و جهل و تعصب مجسم‌اند. فراموش نباید کرد که مسلمان حقیقی هیچ‌گاه خود را مصون از خطا و گناه نمی‌دانسته است چنان‌که نویسندگان ما همیشه از خود به صورت «العبدالجانی» یا عباراتی بدین مضمون یاد می‌کرده‌اند. عرفان اسلامی در بهترین جلوه‌ی خود شاید عالی‌ترین نمونه‌ی سعه‌ی صدر و بزرگی فکر و تحّمل و بردباری باشد.

استوارت میل با نیروی تمام به دفاع از فردیّت برمی‌خیزد. منظور او از فردیّت،تحقق یافتن و به کمال رسیدن استعدادها و ذوق‌ها و سلیقه‌های فردی است. در نتیجه‌ی تجلی و بروز این استعدادها و ذوق‌های فردی، تنّوع و رنگارنگی در جامعه پیدا می‌شود و فرهنگ و تمدن غنی می‌شود. در دفاع از فردیت تا حدّی پیش می‌رود که دگراندیش بودن (اکسانتریسیته) را مجاز می‌شمارد و معتقد است باید اشخاص دگراندیش (اکسانتریک) را نیز در راهی که می‌روند تشویق کرد. در اجتماعی که میزان رفتار کسان ذوق‌و سلیقه‌ی فردی خودشان نیست بلکه سنّت و آداب اجتماع است، مهم‌ترین عامل خوشبختی فرد مفقود است. آزادی برای رشد فردیّت مردم ضروری است و فردیت نه تنها خیر فردی بلکه خیر اجتماعی نیز هست.

اما بدیهی است و کسی منکر نمی‌تواند شد که آزادی افراد حدودی دارد. این امر وقتی اهمیت پیدا می‌کند که صحبت از آزادی عمل است. در میدان عمل، آزادی فرد را حق مساوی فرد دیگر بر آزادی محدود می‌کند. درباره‌ی حدود آزادی، میزانی که استوارت میل به دست می‌دهد، این است: آزادی عمل ما در کارهایی که صرفاً به خود ما مربوط است نامحدود است و از این قبیل است آزادی در ذوق و سلیقه و اعتقادات از هر قبیل که باشد و اعمالی که نتیجه‌ی آن صرفاً به خود ما برمی‌گردد. اما وقتی به اعمالی می‌رسیم که نتیجه‌ی آن به دیگران سرایت می‌کند، آزادی ما محدود می‌شود. ما آزاد نیستیم کارهایی بکنیم که موجب زیان و آسیب دیدن دیگران شوند و اگر چنین آسیب و زیانی به دیگران

برسانیم جامعه حق مداخله و حق تنبیه و کیفر دادن ما را خواهد داشت.

اصول استوارت میل در حقیقت همان دو اصل معروفی است که علمای اصول فقه اسلامی میزان قضاوت خود قرار داده‌اند. یکی از آن دو اصل قاعده‌ی تسلیط است و آن به حکم «الناس مسلطون علی‌انفسهم و اعمالهم» است که بیان اصل آزادی و فرمانروایی اشخاص برخود و برداریی‌شان است. قاعده‌ی دیگر این است که هیچ کس نمی‌تواند در اثر استفاده از آزادی خود موجب ضرر رسانیدن به دیگران شود.

میزانی را که میل به دست داده است می‌توانیم به عنوان میزان عادلانه‌ای بپذیریم. اما در تشخیص موارد، اشکال پیش می‌آید. مثلاً در کشور ما مطابق قانون و سنّت جاری هر کس می‌تواند از هر راهی که بخواهد کسب ثروت کند و برای کسب ثروت راهی که در پیش گرفته است مهم نیست و عرف خاص و عام هیچ یک او را محکوم نمی‌کند. چنین شخصی بدیهی است حق دارد از ثروت خود بهره‌مند گردد و مادام که به دیگران زیانی نرسانیده است با آن هرچه می‌خواهد بکند. ولی آیا حق دارد ثروت خود را به ارز خارجی تبدیل کند و در بانک‌های خارج بخواباند؟ در قضاوت در این امر باید متوجه بود ارز خارجی که ما امروز به وفور از آن بهره‌مندیم در اثر کار افراد یا جوامع ما به‌دست نیامده بلکه در اثر فروش ثروتی است که نه تنها متعلق به همه‌ی افراد جامعه است، بلکه به نسل‌های آینده نیز تعلق دارد. بنابراین اتلاف آن اتلاف حق آیندگان است. با توجه به این نکته، مشکل است بتوان برای اشخاص، آزادی‌هایی را که از آن بهره‌مندند مشروع دانست.

استوارت میل ستم‌گری اکثریت بر اقلیت را که به وسیله‌ی قانون یا به وسیله‌ی عقاید عمومی بیان شود متساویاً دشمن می‌دارد. در جامعه‌ی آن روز انگلستان و در جامعه‌ی امروز نیز شاید بیش از هر کشور دیگر فشار سنت و عادت و آداب و عقاید عمومی مشهود باشد. میل تنها متوجه معایب این امر است و حال آنکه

یکی از مهم‌ترین عوامل قوام و ثبات اجتماع انگلستان همین «تأثیر جادویی» سنت و عادت است. سنّت و عادت در آن کشور قانون حقیقی و فرمانروای حقیقی است و چون در سینه‌ی افراد جای دارد مجری آن خود افرادند. مشکل است اجتماعی که پر از کسانی باشد که «فردیت» و «ناجوری» در آن‌ها قوی‌ست بتواند قوام و ثبات و پایداری داشته باشد و شاید وضع کشور ما شاهد خوبی بر این امر باشد.

حکومت انتخابی

در کتاب «آزادی»، استوارت میل بیشتر به بحث از اصول کلی می‌پردازد که در جامعه‌ی متمدن باید حافظ آزادی افراد باشند. در کتاب حکومت انتخابی به عنوان متخصص علم سیاست سخن می‌گوید و از دولت و تشکیلات آن بحث می‌کند. بحث او صرفاً نظری نیست و مبتنی است بر اطلاع وسیعی که از تاریخ سیاسی انگلستان و احاطه‌ای که بر جزئیات کار دستگاه حکومت دارد. در این کتاب میل به صورت «مرد عمل» سخن می‌گوید. با این حال اصول عالی اخلاقی که جزء وجود اوست میزان‌هایی هستند که پیوسته در مقابل خاطر دارد.

از اصول کلی که در این کتاب بیان می‌کند یکی شرایط ایجاد و برپا نگه‌داشتن حکومت ملّی است. حکومت ملی را مردمان عادی برپا می‌کنند و همین مردمانند که باید از آن نگه‌داری کنند. پس شرط برقرار شدن حکومت ملّی آن‌است که مردمان به آن تمایل داشته باشند و شرط دیگر آن است که بخواهند و آماده باشند کارهایی را که برای حفظ حکومت ملّی لازم است انجام دهند. اگر مردم واقعاً تمایل به حکومت ملّی نداشته باشند، پیداست که حکومت ملّی به‌وجود نخواهد آمد و یا اگر ایجاد شده باشد بدل به گردابی از توطئه و دسیسه و رأی فروشی و عوام‌فریبی و ارتشاء و رجاله بازی و تملّق و چاپلوسی خواهد شد. در نتیجه اراذل ناس به حکومت خواهند رسید و مردم به‌جای این‌که زیر دست

یک فرد حکمران ستم‌گر باشند دستخوش هوی و هوس و شهوت عده‌ای خواهند شد که هر یک قسمتی از قدرت حکومت را در دست دارد.

اما استوارت میل تردید ندارد که حکومت انتخابی یا حکومت ملّی بهترین نوع حکومت است. با دیکتاتوری از هر نوع که باشد مخالف است و دیکتاتوری صالح را جز خیال خام و محالی بیش نمی‌داند. گذشته از این‌که غیر ممکن است دیکتاتور نیکوکاری پیدا شود، زیرا تملّق چاپلوسان و سودجویان بهترین کسان را منحرف می‌کند، اگر هم دیکتاتور نیکوکاری پیدا شود باز، برای مردم زیان‌آور است چه وجودش موجب می‌شود که شخصیّت افراد ملت او از نمّو بازماند و نارسیده بماند و نتیجه‌ی این وضع آن است که اخلاق و سیرت و استعدادهای مردمان دچار انحطاط می‌شود. زیرا «وقتی افراد عادت کنند امور را به عهده‌ی حکمران خود بگذارند، مثل آن است که امور خود را به دست تقدیر محوّل کرده باشند و این معادل آن است که به‌کلی به سرنوشت و کارهای خود بی‌اعتنا شوند و نتایج امور را وقتی ناخوشایند است به صورت بلای آسمانی با رضا و تسلیم بپذیرند.»

در نظر استوارت میل همه‌ی افراد باید در امر حکومت شرکت داشته باشند. باید متوجه این نکته بود که هنگام انتشار کتاب «حکومت انتخابی» هنوز تمامی مردم در انگلستان حق دادن رأی نداشتند و کمتر از یک میلیون نفر از جمعیت آن کشور پارلمان آن کشور را انتخاب می‌کردند. هفت سال بعد در ۱۸۶۷ بود که دیسرائلی قانونی به مجلس برد و به موجب آن کارگران و اشخاص فقیر را نیز که تا آن زمان از شرکت در انتخابات محروم بودند، دارای حق رأی کرد و زنان تا سال ۱۹۱۸ دارای حق رأی نشدند.

شرکت افراد در امر حکومت در نظر او به اندازه‌ای مهم است که معتقد است رأی دادن در انتخابات مجالس قانون‌گذاری حق افراد نیست بلکه تکلیف آنان است. زیرا اگر رأی دادن حق آنان باشد می‌توانند آن را بفروشند یا به دیگران

منتقل کنند و پیداست اگر چنین کنند حکومت انتخابی برپا نخواهد ماند و حکومت اراذل و اوباش خواهد شد.

در حکومت انتخابی باید مواظب بود که اکثریت حق اقلّیت را پایمال نکنند. برای تأمین این منظور استوارت میل از روش نمایندگی نسبی طرفداری می‌کند و آن چنان است که هر حزب یا جمعیتی به تناسب اعضایی که دارد در مجلس قانون‌گذاری نماینده داشته باشد. دربارهٔ محاسن و عیوب نمایندگی نسبی بحث فراوان شده است و بحث در مورد بهترین روش انتخابات هم‌چنان بین علمای سیاست و حکومت ادامه دارد.

استوارت میل عقیده داشت چون افراد جامعه از لحاظ هوش و سایر استعدادها یکسان نیستند ـ و روان‌شناسی جدید عقیدهٔ او را تأیید کرده است ـ برخلاف عدالت است که همه متساویاً رأی داشته باشند. پیشنهاد می‌کند که مشاغل بر حسب استعداد و هوش و تربیتی که برای پرداختن به آن‌ها لازم است طبقه‌بندی شوند و کسانی که به مشاغل عالی‌تر مشغولند به تناسب شغل خود آراء بیشتری داشته باشند. اما پیشنهاد او عملی نیست و مورد توجه قرار نگرفته است.

مسألهٔ دیگری که از مسائل بسیار مهم علم حقوق و حکومت است و میل بدان توجه خاص کرده است آن‌است که آیا نمایندهٔ مردم در مجلس قانون‌گذاری ملزم است بر طبق سلیقه و رأی انتخاب‌کنندگان خود رفتار کند یا ملزم است از عقل سلیم و وجدان خود پیروی کند. میل به شقّ دوم معتقد است و خود وقتی نمایندهٔ مجلس بود چنین می‌کرد.

در کتاب حکومت انتخابی از وظایف دستگاه‌های مختلف حکومت به تفصیل بحث شده است و از کتاب‌هایی است که خواندن آن برای دانشجویان علم حکومت ضروری است.

دفاع از حق زنان

در زمان میل زنان انگلستان حق شرکت در انتخابات پارلمان را نداشتند و از رسیدن به بسیاری مقام‌های اجتماعی نیز محروم بودند. میل به دفاع از حق آنان کمربست. هرچند زنان تا سال ۱۹۱۸ دارای حق رأی نشدند ولی کوشش استوارت میل در بهبود وضع زنان آن کشور به‌ویژه از لحاظ تربیت مؤثر افتاد.

در نظر استوارت میل زنان باید از تمامی امتیازات قانونی مردان بهره‌مند باشند. اعتقاد او در این خصوص یکی ناشی از اصلی است که در کتاب آزادی به تفصیل بیان کرده است و آن اصل دادن آزادی به افراد برای تجلّی شخصیت آن‌هاست و دیگر ناشی از اعتقاد او به قدرت تربیت است. بحث از این موضوع در انگلستان امروز و اغلب ممالک پیشرفته‌ی جهان توضیح واضحات است زیرا زنان در اغلب حقوق اساسی با مردان همسرند ولی خواندن کتاب میل به نام «زیردستی زنان» برای ما که در این خصوص بیش از صد سال عقب مانده‌ایم ضروری است. مختصر آن این است که اگر دیده می‌شود زنان در بسیاری کارها و شغل‌ها و حرفه‌ها از مردان عقب‌ترند این امر در اثر وضع به‌خصوص اجتماعی است که تا به حال آنان را در نادانی و عقب‌ماندگی نگه‌داشته است. روان‌شناسی جدید عقاید میل را به اثبات رسانیده است که از لحاظ هوش و استعدادهای عقلی اساسی زنان از مردان کمتر نیستند و اگر تربیت صحیح برایشان فراهم شود می‌توانند دوش به دوش مردان پیش روند. تجربه‌ی ممالک اروپایی این امر را ثابت کرده است و در این امر نیازی به گفت‌وگو نیست. اگر در ادبیات دیده می‌شود که با زنان راز نباید گفت یا به رأی ایشان اعتماد نتوان کرد این همه در اثر وضع اجتماعی است که زنان را مثل بردگان بار آورده است.

اگر هنوز در بعضی کشورها دیده می‌شود که زنان جز آرایش و پرداختن به ظاهر خود به فکر کار دیگری نیستند و در واقع بازیچه و عروسکی برای هوس‌رانی مردانند این همه به علت آن است که از لحاظ اقتصادی استقلال

ندارند و نمی‌توانند بر روی پای خود بایستند و ناچارند خود را عروسک مردان و آلت هوس‌رانی آنان بار آورند. پس در واقع توقع مرد و وضع اجتماعی به‌خصوصی که در آن زیست می‌کنند باعث می‌شود که زنان سطحی و عروسک‌وار بار آیند. استوارت میل به تفصیل بسیار از این مطالب سخن گفته است و به نظر من کتاب او امروز نیز برای همه خواندنی است و برای پیشوایان ما آموزنده و چشم باز کننده‌است.

****

در آن‌چه خواهد آمد ترجمه‌ی همه‌ی کتاب «در آزادی» جان استوارت میل از نظر خوانندگان خواهد گذشت. خوانندگانی که بخواهند درباره‌ی استوارت میل اطلاع بیشتر پیدا کنند علاوه بر خواندن آثار دیگر او که به بهترین آن‌ها اشاره کردیم، می‌توانند به کتاب‌های زیر رجوع کنند:

W.L. Davidson - Political Thought in England: The utilitarians From Bentham to Mill, 1915.

John Grote - An Examination of the utilitarian Philosophy, 1870.

Elie Haley - La Formation du Radicalism Philosophique 3 Vol, 1900 - 1913.

Leslie Stephen - English utilitarians, 3 Vol, 1900.

دربارەی آزادی

نوشتەی جان استوارت میل

فصل اول

مقدمه

موضوع این گفتار آن‌چه آزادی اراده یا اختیار خوانده‌اند و متأسفانه آن را در مقابل نظریه‌ای که به خطا جبر فلسفی نام یافته، قرار داده‌اند، نیست بلکه آزادی مدنی و اجتماعی است. به عبارت دیگر نوع و حدود قدرتی است که جامعه می‌تواند به صورت مشروع نسبت به فرد اعمال کند. این مشکل کم طرح شده و کمتر به صورت کلی مورد بحث قرار گرفته است اما وجود آن در اغلب مسایل و مباحث زمان ما مؤثر بوده است و یقیناً مسأله‌ی اساسی و حیاتی جوامع بشری در آینده خواهد بود. این مشکل تازه پدید نیامده و می‌توان گفت هم از زمان‌های دیرین موجب اختلاف بین مردمان بوده است. اما در مرحله‌ی تکامل اجتماعی که ممالک پیشرفته‌ی جهان اکنون وارد آن شده‌اند، این مشکل به صورت تازه‌ای جلوه کرده است و باید برای حل آن راهی نو جست‌وجو کرد.

کشمکش بین آزادی فرد و قدرت دولت نمایان‌ترین صفت آن دوره از تاریخ قدیم است که آشنایی ما با آن بیشتر است یعنی تاریخ روم و یونان و انگلستان. اما در قدیم این منازعه بین رعایا یا طبقه‌ای از رعایا از یک طرف و دولت از طرف دیگر بود. در آن زمان‌ها منظور از آزادی حفظ حقوق رعایا در مقابل ستم‌گری حکمرانان آنان بود. منافع حکمرانان (جز در مورد بعضی حکومت‌های ملی در

یونان باستان) به ضرورت با منافع افراد کشور متباین بود. حکمران فرد یا طبقه یا ایلی بود که قدرت حکومت را به ارث یا به غلبه به دست آورده بود و در حکمرانی خود توجهی به آمال و آرزوهای رعایا نداشت. رعایا نیز یارای آن نداشتند ـ و شاید نمی‌خواستند ـ از حکم حکمران خود سرباز زنند اما در پی آن بودند که در مقابلِ ستمِ منشأ قدرت، برای خود نوعی حفاظ ایجاد کنند. مردم قدرت حکمرانان سیاسی خود را ضروری و در عین حال خطرناک می‌دانستند. این قدرت در نظر آنان حربه‌ای بود که حکمرانان نه تنها در مقابل دشمن خارجی به کار می‌بردند بلکه از به کار انداختن آن بر ضد رعایای خود نیز ابا نداشتند. برای این‌که اعضای ضعیف‌تر اجتماع از آسیب لاشخوران بی‌شمار ایمنی داشته باشند، لازم بود حیوان شکاری قوی‌تری باشد تا همه‌ی این لاشخوران را بر جای خود بنشاند. اما چون سلطان لاشخوران هم مثل لاشخوران کوچک‌تر، آفت جان ناتوانان بود، ضرورت داشت که همه از ترس چنگال و منقار او پیوسته در حال دفاع از خود باشند. پس غایت و منظور دوست‌داران ملت آن بود که حدودی برای اقتدار حکمران ایجاد کنند و منظور آن‌ها از آزادی، ایجاد همین حدود بود. این کار را به دو وسیله انجام دادند. اول آنکه یک سلسله مصونیت‌هایی را که آزادی یا حقوق سیاسی خوانده می‌شود، برای آحاد مردم شناختند. حرمت داشتن این مصونیت‌ها وظیفه‌ی حکمرانان بود و اگر از این وظیفه تخطی می‌کردند مقاومت یا شورش ملت بر ضد آن‌ها مشروع می‌شد.

وسیله‌ی دومی که برانگیختند تا از قدرت حکمرانان خود بکاهند آن بود که در بعضی از امور مهم حکومت، ملت و یا هیأتی که بنا بود نماینده‌ی ملت باشند مداخله داشته باشند تا از خودسری و استبداد حکمرانان بکاهند. توفیق در به‌کاربردن این وسیله در مراحل بعدی نصیب بعضی اجتماعات شد. محدودیت نوع اول را اغلب حکمرانان کشورهای اروپایی به‌ناچار پذیرفتند اما محدودیت نوع دوم را حکمرانان به آسانی نپذیرفتند. این بود که منظور و هدف نهضت‌های

آزادی‌خواهی در همه جا این شد که حق دخالت ملت را در امور مهم حکومت برقرار سازند یا آن‌جا که این حق موجود بود آن را وسعت دهند. مادام که آدمیان بدان خرسند بودند که دشمنی را به دست دشمن دیگر سرکوب کنند و فرمان سروری را بر خود بپذیرند ـ مشروط بدان که ایمنی آن‌ها از ستم‌گری او تضمین شده باشد ـ آمال و آرزوهای سیاسی آنان از این تجاوز نمی‌کرد و چیز دیگری نمی‌خواستند.

اما با پیشرفت امور زمانی فرا رسید که دیگر مردمان نمی‌توانستند بپذیرند که حکمرانان آنان باید بالضروره قدرت‌های مستقل و مستبدی باشند و همیشه منافع حکمران با منافع توده‌ی مردم در تضاد باشد. متوجه شدند که حق آن است که کسانی که قدرت حکمروایی دارند، وکیل و خادم مردم باشند و تنها با رضایت ایشان حق حکمرانی یابند. تنها به این ترتیب است که ملتی می‌تواند از ستم حکمرانان خود مصونیت کامل داشته باشد. سابقاً کوشش آزادی‌خواهان تنها آن بود که قدرت حکمرانان خود را محدود سازند اما در این مرحله خواست آزادی‌خواهان آن شد که فرمانروایان انتخابی و موقت را جانشین فرمانروایان موروثی و همیشگی سازند.

این کشمش بدان منظور که قدرت حاکمه را ناشی از انتخاب زمان‌تازمان ملت کنند، ادامه یافت ولی در طی آن بعضی کسان پی بردند که به محدود ساختن قدرت حکمران بیش از حد لزوم اهمیت داده شده است. ایجاد این محدودیت در مواردی که خواست‌ها و سودهای حکمرانان متناقض با خواست‌ها و سودهای ملت بود البته به‌جا بود ولی می‌بایست چنان کرد که حکمران با ملت یکی شود به صورتی‌که خواست و سود او جز خواست و سود ملت نباشد و وقتی حکمران خودِ ملت باشد حفظ ملت از ستم‌گری خویش معنی نخواهد داشت و بیم آن نخواهد بود که ملت بر خود ستم کند. اگر چنان باشد که حکمرانان به صورت مؤثری مسئول ملت باشند و ملت بتواند هر زمان که

بخواهد آن‌ها را برکنار کند، ملت می‌تواند قدرت را به دست آن‌ها بسپارد و در عین حال دستور چگونگی کاربرد را نیز به آن‌ها بدهد. این قدرت چیزی جز قدرت خود ملت نیست که به منظور سهولت کاربری، در یک نقطه متمرکز شده است. این نحوه‌ی فکر یا احساس در میان متفکران اخیر لیبرالیسم در اروپا شایع بود و هنوز در میان لیبرال‌های قاره‌ی اروپا[1] شایع است.

کسانی معتقدند بر آن‌چه دولت می‌تواند انجام دهد، باید حدی قائل شد. این اشخاص در قاره‌ی اروپا استثناهای درخشانی هستند. در کشور ما هم اگر اوضاع و احوالی که زمانی این اندیشه را تشویق می‌کرد تداوم یافته بود، امکان داشت امروزه نیز این نحوه‌ی تفکر معتبر باشد. تا زمانی که هنوز حکومت ملی وجود خارجی نداشت و تنها در ذهن مردمان دور می‌زد و یا خاطره‌ی محوی از آن در گذشته‌های تاریخ داشتند، این تصور که لازم نیست ملت قدرت خود را بر خویش محدود کند، امری بدیهی به نظر می‌رسید. اما در مورد نظریه‌های فلسفی و سیاسی، همان‌گونه که در مورد اشخاص نیز صادق است موفقیت عیوب و نواقصی را آشکار می‌کند که شکست، آن‌ها را از نظرها پنهان می‌دارد.

حتی افراط‌هایی که در انقلاب فرانسه پیش آمد و فجایع آن، کار گروه کوچکی از غاصبان بود و نمونه‌ی خوبی از حکومت ملی نمی‌توانست باشد بلکه نوعی واکنش بر ضد ظلم شاه ستم‌گر و طبقه‌ی اعیان و اشراف بود، به صحت آن عقیده در ذهن مردمان لطمه‌ای نزد. اما با گذشت زمان در آن کشور حکومت ملی و جمهوری نیرومندی به‌وجود آمد و یکی از نیرومندترین اعضای جامعه‌ی ملل شد و منتقدان و متفکران اجتماعی توانستند طرز کار حکومت ملی انتخابی را به دقت مشاهده کنند. از روی این مشاهدات متوجه شدند که «حکومت مردم بر خود» یا «قدرت مردم بر خود» عبارات صحیحی نبوده است. «مردمی» که قدرت

۱ـ منظور از قاره‌ی اروپا The Continent است که با آب از انگلستان جدا شده است و انگلستان هرچند جزء اروپاست جزء قاره‌ی اروپا نیست. م .

را اعمال می‌کنند همیشه همان «مردم» نیستند که قدرت روی آن‌ها اعمال می‌شود. «حکومت بر خود» هم همیشه حکومت «هرکس بر خود» نیست بلکه حکومت «بر یک فرد است» توسط همه‌ی افراد دیگر؛ اراده‌ی مردم هم در عمل معنایش اراده‌ی آن قسمت از مردم است که اعضای بیشتر دارند یا اراده‌ی آن قسمت که فعالیت بیشتر دارند یعنی اکثریت یا کسانی که خود را به صورت اکثریت می‌قبولانند. نتیجه‌ی این وضع این است که اگر مردم بخواهند به دسته‌ی کوچکی از میان خود ستم کنند، می‌توانند. این است که لزوم بسیار دارد که در دستگاه حکومت وسایلی موجود باشد تا از ستم اکثریت بر اقلیت چنان‌که از هر نوع سوءاستفاده‌ی دیگری از قدرت، جلوگیری شود.

پس از این همه نتیجه می‌شود که حتی وقتی قدرت حکومت در دست ملت است و حکمرانان در مقابل اکثریت مسئولند، باز برای محدودکردن قدرت حکومت الزاماتی هست. این طرز تفکر نه تنها مورد قبول متفکران سیاسی و اجتماعی واقع شده است بلکه مورد قبول آن طبقات اروپایی قرارگرفته است که حکومت ملی به زیان واقعی یا تصوری آن‌ها است. این است که امروز «ستم‌گری اکثریت» نیز جزء بلایایی قرارگرفته است که هر جامعه‌ی متمدن باید خود را از شر آن حفظ کند.

مردمان پنداشته‌اند که ظلم اکثریت مثل سایر انواع ظلم فقط از راه حکمرانان سیاسی ممکن است اعمال شود. اما متفکران روشن‌بین پی برده‌اند که وقتی ظالم خودِ آحاد جامعه است، یعنی اکثریت جامعه نسبت به اقلیت، وسیله‌ی اعمال ستم‌گری منحصر به حکمرانان سیاسی آن جامعه نیست. جامعه خود می‌تواند مستقلاً به خود رخصت‌ها و اجازت‌ها دهد و اگر رخصت ناروا به خود دهد و در اموری که نباید، دخالت کند، نتیجه‌ی آن نوعی ستم‌گری اجتماعی می‌شود که مهیب‌تر از بسیاری انواع ستم‌گری‌های سیاسی است. و هر آینه کیفرهای شدید نسبت به آن همراه نباشد بسط و نفوذ آن بیشتر می‌شود و در جزئیات زندگانی

اشخاص رخنه می‌کند و روح مردمان را زندانی می‌سازد. پس برای مردمان کافی نیست که خود را از ستم حکمرانان محفوظ بدارند، هم‌چنان لازم است که از ستم‌گری احساسات و عقاید اکثریت نیز در امان باشند. ستم‌گری اکثریت هرچیز را که با راه و رسم او هماهنگ نیست، تباه و راه و رسم خود را بر دیگران تحمیل می‌کند و از کمال طبیعی و سعادت فرد جلوگیری می‌کند. دخالت مشروع اکثریت در آزادی و استقلال اقلیت، حدی دارد و یافتن این حد و محافظت از اقلیت در مقابل اکثریت، همان‌قدر برای ایجاد یک حکومت ایده‌ال لازم است که محافظت از افراد در مقابل ستم حکمرانان خود.

هرچند درباره‌ی این اصل وقتی به صورت کلی بیان شود اختلافی نیست، امّا وقتی پای عمل پیش آید و بخواهیم تعیین کنیم بین استقلال و آزادی فرد از طرفی و حق دخالت جامعه از طرف دیگر خط را کجا باید کشید، می‌بینیم که در این مرحله کار ناکرده بسیار است و دشواری‌ها پیش می‌آید. آن‌چه به زندگانی ارزش می‌دهد یافتن راه‌کاری است که بتوانیم از مداخله‌ی دیگران در زندگانی خود ایمن باشیم. قانون، و آن‌جا که جای قانون نباشد، رسم و عادت، باید قواعدی برای حل این مشکل پیدا کند. این‌که این قواعد چه باید باشد، مهم‌ترین مسأله اجتماعی و سیاسی آدمیان است، و اگر چند استثنا را کنار بگذاریم، باید بگوییم در راه حل این مشکل پیشرفت زیادی نصیب ما نشده است. دو دوران مختلف و دو کشور مختلف را نمی‌توانیم پیدا کنیم که راه‌حل واحدی برای این مشکل یافته باشند و راه‌حل یک کشور یا یک دوران موجب حیرت کشور یا دوران دیگر است. اما مردم یک دوره تاریخی یا یک کشور اغلب حتی از وجود این مشکل بی‌خبرند و گویی چنان می‌پندارند که در مورد این مسأله همیشه بین مردمان توافق بوده است. قواعدی که خود در پیش گرفته‌اند در نظر آن‌ها بدیهی و ساده می‌نماید. این اشتباه عام یکی از بهترین شواهدی است که نشان می‌دهد رسم و عادت چه نفوذ سحرآمیزی در مردمان دارد و نه تنها طبق مثل مشهور، طبیعت

دوم آدمی است، بلکه اغلب با طبایع اصلی بشر اشتباه می‌شود. رسم و عادت چنان ذهن مردمان را سد می‌کند که کسی نمی‌پرسد چرا باید عده‌ای از افراد بشر اصول و قواعدی را درباره‌ی رفتار و کردار به دیگران تحمیل کنند و این رکود ذهنی چنان کامل است که هیچ‌کس به فکر نمی‌افتد دلیل این امر را از دیگری بپرسد و یا حتی در ذهن خود در آن باره تفکر کند. مردمان عادت کرده‌اند چنین فکر کنند ـ و در این طرز فکر، عده‌ای که خود را خردمندان قوم خوانده‌اند، آنان را تشویق کرده‌اند ـ که در اموری از این قبیل باید تابع احساسات بود و عقل و منطق را کنار گذاشت. طرفداران این عقیده، اصلی را که پذیرفته‌اند این است که اعمال و کردار دیگران باید با اعمال و کردار خود آنان و یا کسانی که به ایشان شبیهند، همانند باشد.

هیچ‌یک از این دسته حتی در نفس خود اعتراف نمی‌کنند که قضاوت آنان در این موارد، صرفاً سلیقه‌ی ذوق شخصی آنان است. اما عقیده‌ای درباره‌ی خوب و بد اعمال که بر عقل و منطق مبتنی نباشد، تنها نماینده‌ی میل و ذوق صاحب عقیده است. حتی اگر دلیل آنان این باشد که عده‌ی دیگری نیز چنین اعتقادی دارند، آن وقت این اعتقاد جز نشانه‌ی میل و ذوق عده‌ای چیز دیگری نیست.

اما در مورد فرد عادی آن‌چه «او می‌پسندد» نه تنها برای خود او دلیل قانع‌کننده‌ای است بلکه تنها میزانی است که برای قضاوت در همه‌ی امور اخلاقی و سلیقه‌ای و نیک و بد چیزهایی که در آن باره رسماً در تعلیمات دینی او چیزی گفته نشده است در دست دارد و حتی در آن قسمت نیز راهنمای معتبر او همان پسند شخصی اوست. عقاید مردمان در خصوص نیک و بد تحت تأثیر عوامل متعددی است که در امیال آنان درباره‌ی رفتار دیگران مؤثر است و تعداد این عوامل همان‌قدر زیاد است که تعداد عواملی که در سایر امیال ایشان مؤثر است. این عوامل گاه جنبه‌ی عقلانی دارند و گاه جز اغراض و خرافات چیزی نیستند و اغلب انگیزه‌های اجتماعی و گاه ضداجتماعی، از قبیل رشک و حسد و

گستاخی و کینه‌توزی. اما اغلب این عوامل از مقوله‌ی بیم‌ها و امیدها و سودهای مشروع و یا غیرمشروع شخصی آن‌هاست. سودهای مشروع و یا نامشروع شخصی، باعث می‌شود که یک طبقه‌ی اجتماعی بر طبقات دیگر تفوق و تسلط پیدا کند. وقتی یک طبقه‌ی اجتماعی بر طبقات دیگر تفوق و تسلط پیدا می‌کند، اصول اخلاقی آن کشور از منافع و هوس‌های این طبقه ناشی می‌شود. برای مثال می‌توان اصول اخلاقی را که بین اسپارتی‌ها و غلامان یا بین زمین‌داران و بردگان یا بین شاهزادگان و اتباعشان یا بین نجبای زمین‌دار و رعایایشان یا بین مرد و زن حکمفرما بوده است در نظر گرفت. در همه‌ی این موارد حس برتری که در طبقه‌ی حاکم وجود دارد در روابط افراد طبقه‌ی حاکم با یکدیگر نیز تأثیر می‌گذارد. از طرف دیگر وقتی طبقه‌ای که سابقاً برتری داشته است برتری خود را از دست داده است، یا دیگران در برتری او شک کرده‌اند، در اخلاقیات عمومی حس طغیان و نفرت از برتری طبقاتی دیده می‌شود.

اصل مهم و موثر دیگر در اصول اخلاقی مردمان، از لحاظ آن‌چه باید کرد و آن‌چه نباید کرد، آن بوده است که مردمان، با خفت و خواری هوس‌ها و بیم‌های سروران و خدایان خود را پذیرفته و از آن خود کرده‌اند. این پذیرفتن امیال دیگری، ریاکاری نبوده است بلکه صمیمانه به آن معتقد می‌شده‌اند و به‌همین علت است که می‌بینیم توده‌ی مردم، از روی اعتقاد، «جادوگران» و کسانی را که در تعلیمات دینی طبقه‌ی حاکم شک کرده‌اند بر آتش سوزانده‌اند. در میان این همه عوامل ناروایی که در اخلاقیات اجتماع مؤثر است، گاه دیده می‌شود که سود حقیقی جامعه نیز عامل مؤثری می‌شود، نه به آن علت که اجتماع با منطق و عقل آن را تشخیص داده است بلکه به علت میل و یا نفرتی است که از آن زاییده شده است. اما میل‌ها و نفرت‌هایی هم که هیچ ربطی با سود حقیقی جامعه ندارند، در ایجاد اخلاقیات جامعه عوامل بسیار مؤثری بوده‌اند

پس میل‌ها و نفرت‌های جامعه، ناشی از طبقه‌ی مقتدر و معتبری است که

اصول اخلاقی آحاد جامعه را تعیین می‌کند و قواعد شایست و ناشایست آن را روشن می‌سازد و قانون یا افکار عمومی را ضامن اجرای این قواعد می‌کند. معمولاً افرادی که پیشرفت فکری و احساسی آن‌ها از جوامع زمان خود بیشتر بوده است، به‌طور کلی این وضع را به حال خود گذاشته‌اند هرچند با بعضی جزئیات آن به ستیزه برخواسته باشند. چیزی که این کسان را به خود مشغول داشته آن بوده است که بپرسند و تحقیق کنند که جامعه حقاً بایدبه چه چیزهایی میل داشته باشد و از چه چیزهایی بیزار باشد ولی کمتر بحث کرده‌اند که آیا صحیح است میل و نفرت اکثریت برای همه‌ی افراد، قانون کلی باشد یا نه.

این کسان کوشیده‌اند تا در مورد چیزهایی که خود نسبت به آن‌ها طغیان کرده بودند نظر عمومی را عوض کنند ولی نکوشیده‌اند تا از آزادی به‌طورکلی و در نتیجه از حق همه‌ی آورندگان بدعت و طاغیان دفاع کنند. تنها مواردی که از اصول کلی‌تر دفاعی شده است در مورد اعتقادات دینی بوده است و تأمل در این موارد بسیار آموزنده است و به‌خوبی نشان می‌دهد که احساسات اخلاقی تا چه پایه ممکن است خطاکار باشد و می‌دانیم که در میان متعصبان دینی احساسات اخلاقی تا چه اندازه قوی است. کسانی که اول بار یوغ دستگاهی را که خود را کلیسای جهانی می‌خواند، درهم شکستند، در اعتقادات خود همان‌قدر متعصب بودند که آن دستگاه بود و هیچ‌گونه آزادی عقیده‌ای را در میان پیروان خود اجازه نمی‌دادند. اما وقتی شعله‌ی جنگ خاموشی گرفت و پیروزی کامل نصیب هیچ‌یک از دو طرف نشد، هریک از دو طرف سعی کردند آن‌چه به دست آورده‌اند محکم نگه‌دارند. کسانی که در اقلیت بودند چون هیچ‌گونه امیدی برای اکثریت شدن نداشتند، به ناچار از کسانی که بر آن‌ها غالب بودند با تضرع و تمنا این حق را گرفتند که عقیده‌ی خود را محفوظ دارند. پس تنها در این میدان جنگ بوده است که از اصول کلی حق فرد در مقابل جامعه‌ی دفاع کرده‌اند و در مقابل تمایل اکثریت که می‌خواسته است صاحبان بدعت را نابود کند ایستادگی

کرده‌اند. نویسندگان بزرگی که جهانیان برای آن درجه از آزادی دینی که دارند مدیون آنانند، از آزادی وجدان و عقیده‌ی دینی به عنوان حق مسلم افراد دفاع کرده و مطلقاً از این‌که هر فردی حق داشته باشد فرد دیگری را برای اعتقاد دینی او مورد بازجویی و مواخذه قرار دهد مخالفت کرده‌اند. با این حال نابردباری و تعصب چنان برای مردمان طبیعی است که به سختی جایی می‌توان یافت که در آن‌جا آزادی عقیده‌ی دینی برقرار شده باشد مگر در جایی که بی‌اعتقادی به دین برای حفظ آرامش، وزن خود را بر کفه‌ی ترازو افزوده باشد. حتی در کشورهایی که در آن‌جا بردباری دینی از همه جا بیش‌تر است، نزد مؤمنان آن کشورها، بردباری دینی وظیفه‌ای تلقی می‌شود که خاموشانه و با احتیاط به آن رضا داده‌اند. مثلاً یک نفر ممکن است در امر حکومت کلیسا نسبت به عقیده‌ی مخالف، بردباری و گذشت داشته باشد اما این بردباری را در مورد اختلاف در اصول دین نخواهد داشت. دیگری ممکن است نسبت به همه نوع عقیده‌ی مخالف گذشت نشان دهد الا نسبت به طرفداران پاپ[1] یا طرفداران فرقه توحید[2]. دیگری ممکن است با همه موافق باشد الا با معتقدان به وحی، عده‌ی کمی هم در همه‌ی مراحل گذشت می‌کنند الا در مورد اعتقاد به خدا و معاد که در آن‌باره تعصب دارند. هرجا که احساسات اکثریت شدید است، دیده می‌شود که از توقع خود که همه‌ی افراد باید تابع نظر او باشند، چیزی نکاسته است.

در انگلستان، به علت اوضاع مخصوص تاریخ سیاسی کشور ما، هرچند یوغ سنت و عقیده برگردن ما سنگین‌تر است اما یوغ قانون سبک‌تر از اغلب ممالک دیگر اروپا است. در کشور ما دخالت مستقیم قوه‌ی قانون‌گذار یا قوه‌ی اجرایی در زندگی خصوصی افراد برای مردم سخت ناگوار است. علت این امر این نیست

---

1. Papist.

۲ـ Unitarian فرقه طرفداران توحید یکی از فرق دین عیسوی هستند که مخالف نظریه‌ی تثلیث‌اند. هرچند نسبت خداوند را با بشر نسبت پدر و پسری می‌دانند به الوهیت عیسی معتقد نیستند و او را تنها معلم و پیغامبر بزرگی می‌شمارند. م.

که مردم به حق، استقلال فرد را محترم می‌شمارند بلکه بیشتر به آن جهت است که هنوز این عادت در ملت ما به جا مانده است که فکر کنند نفع دولت با نفع عموم منطبق نیست. اکثریت مردم هنوز نیاموخته‌اند که قدرت دولت را همان قدرت ملت حس کنند و عقاید دولت را همان عقاید ملت بدانند. وقتی چنین کنند آن وقت آزادی افراد به همان اندازه مورد تعرض دولت قرار خواهد گرفت که امروز مورد تعرض عقاید عمومی است. در وضع حاضر مردم آماده‌اند که بر ضد هر نوع تسلط قانون بر افراد، در اموری که قانون تاکنون در آن مداخله نداشته است، سخت برانگیخته شوند. حتی در این مورد تأمل و تفکر به کار نمی‌برند که ببینند آن‌چه قانون می‌خواهد در آن مداخله کند حقاً در قلمرو سلطه‌ی قانون هست یا نیست. این احساس، هرچند به‌طور کلی برای سلامت بنیه‌ی سیاسی جامعه مفید است، گاه به‌جا و گاه نابه‌جا برانگیخته می‌شود. حقیقت آن است که میزانی مشخص به‌دست نمی‌توان داد که به وسیله‌ی آن روا بودن یا ناروا بودن دخالت دولت را در امور بشود تعیین کرد. در این امور مردم بر طبق ذوق خود قضاوت می‌کنند. بعضی کسان وقتی می‌بینند از دخالت دولت خیری به اجتماع می‌رسد یا دفع شری می‌شود، این دخالت را مجاز می‌شمارند. بخشی نیز تحمل هر نوع شری را بر هر آن‌چه میزان مداخله‌ی دولت در زندگی افراد را بیش‌تر کند، ترجیح می‌دهند. پس وقتی مورد به‌خصوصی پیش آید، موافقت یا مخالفت مردم بستگی به آن دارد. که تابع کدام‌یک از دو نوع احساس باشند و یا در کار به‌خصوصی که دولت باید بکند تا چه حد ذینفع هستند و یا قضاوتشان مبتنی بر این امر است که طبق مبادی اعتقادی آنان دولت آن عمل را آن‌گونه که مطابق میل آن‌ها است انجام خواهد داد یا خیر. اما کمتر در این امور بر طبق اصل کلی، که به موجب آن دولت حق دخالت در بعضی امور را دارد و در بعضی دیگر ندارد، قضاوت می‌کنند. به اعتقاد من چون چنین اصلی کلی است و میزانی در دست نیست، احتمال خطای یکی از دو طرف در این امور همان‌قدر زیاد است که طرف

دیگر. دخالت دولت در امور به همان اندازه به ناحق مورد تصویب واقع می‌شود که مورد تقبیح.

منظور این مقاله آن است که یک اصل بسیار ساده را بیان کند. این اصل می‌تواند در روابط بین جامعه و افراد، در آن‌چه مربوط به مداخله و اجبار است به اطلاق حکومت کند. خواه نوع این مداخله به کار بردن زور باشد به صورت کیفرهای قانونی و یا اجبار اخلاقی که توسط عقاید عموم به عمل می‌آید. آن اصل این است:

تنها موردی که آدمیان حق دارند به صورت فردی یا جمعی در آزادی عمل فرد یا افراد دیگر مداخله کنند، حفاظت و دفاع از نفس است. به عبارت دیگر در جامعه‌ی متمدن، اجبار و زور وقتی ممکن است نسبت به فردی به کار رود که منظور از آن جلوگیری از آسیب رساندن او به دیگران باشد. اما حتی در این مورد نیز حق ندارند نسبت به کسی اعمال زور کنند تحت این عنوان که خیر و صلاح خود او را می‌خواهند. از روی حق و عدالت نمی‌توان کسی را مجبور کرد کاری را بکند یا نکند به این دلیل که کردن یا نکردن آن کار برای خود او سودمند است و یا به خوشبختی او منجر می‌شود و یا با این عنوان که آن کار در نظر دیگران عاقلانه یا صحیح است. این‌ها دلایل خوبی است که برای سرزنش او به‌کار بریم و یا با منطق و استدلال به ترغیبش بکوشیم اما این دلایل به ما حق نمی‌دهد او را به آن کار مجبور کنیم یا اگر خلاف آن کرد به او کیفر و آسیبی برسانیم. تنها وقتی حق داریم اجبار به کار بریم که بتوانیم نشان دُهیم و ثابت کنیم عمل او، که می‌خواهیم از آن جلوگیری کنیم، آسیبی به کسی خواهد رسانید. تنها قسمتی از اعمال فرد، که برای آن در مقابل اجتماع مسئول است، آن قسمت است که اثرش به دیگران می‌رسد. فرد در آن قسمت اعمال خود که تنها به خود او مربوط است آزادیش مطلق است و حدی بر آن متصور نیست. فرد بر خویشتن، بر تن و جان خویشتن سلطان مطلق است.

شاید لازم به گفتن نباشد که اصلی که بیان کردم شامل افرادی می‌شود که از هر لحاظ رشد کامل یافته‌اند. بحث ما درباره‌ی کودکان یا کسانی که به سن رشد قانونی نرسیده‌اند نیست. بدیهی است کسانی که در وضعیتی قرار دارند که باید تحت توجه و حراست دیگران باشند باید از آسیب خود و دیگران هر دو حفظ شوند. به همین دلیل ما می‌توانیم جوامع عقب‌مانده‌ای را که وضعشان شبیه به دوران نرسیدن به بلوغ در کودکان است نیز خارج از بحث بگذاریم.

موانع اولیه در راه پیشرفت، خودبه‌خود چنان بزرگ است که انتخاب ما در بر گزیدن وسایل برای رفع این موانع سخت محدود می‌نماید و حکمرانی که قصد او خیر و صلاح جامعه خود باشد مجاز خواهد بود هر وسیله‌ای که خیر جامعه‌ی او را تأمین کند به‌کار برد. زیرا ممکن است از راه‌های دیگر، رسیدن به این منظور غیرممکن باشد. سلطنت مطلق در اداره‌ی وحشیان نوع مشروع حکومت است مشروط به این‌که غایت حکومت بهبود وضع آنان باشد به صورتی که خیر و سعادتی که نتیجه می‌شود، وسایلی را که به‌کار رفته است تبرئه کند. اصل کلی آزادی در جوامعی که افراد آن هنوز نیاموخته‌اند که با بحث آزاد و با مساوات در بحث، مشکلات خود را حل کنند و به اداره‌ی خود مشغول باشند، قابل انطباق نیست. تا وقتی که به این مرحله از پیشرفت نرسیده باشند چاره‌ای ندارند جز این‌که از امثال اکبرشاه و شارلمانی اطاعت کنند. البته به شرط آن‌که سعادت یارشان باشد و چنین شاهانی نصیبشان کند. اما همین که افراد به آن درجه از تکامل رسیدند که با بحث و ترغیب در راه خیر و صلاح خود پیش روند (و ملت‌هایی که بحث ما به آن‌ها مربوط می‌شود، زمان درازی است که به این مرحله از تکامل رسیده‌اند) اجبار و زور به صورت مستقیم یا به صورت کیفر دادن قانونی برای عدم اطاعت، به منظور آن‌که افراد را به جانب خیر خود سوق دهد به هیچ وجه مجاز نیست و تنها وقتی مجاز است که برای حفظ دیگران لازم باشد.

در این‌جا لازم است بگویم استناد به «حق» به صورت مجرد و مطلوب

فی‌نفسه، هرچند برای استدلال من امتیازاتی دارد، از این امتیازات صرف‌نظر می‌کنم. زیرا نمی‌توانم به «حق» جدا از سودمندی معتقد باشم. در همه‌ی امور اخلاقی، من «سودمندی» را آخرین مرجع و مستند می‌شمارم. اما منظور من از سودمندی معنی وسیع آن است که مبتنی باشد بر منافع باقی و پایدار آدمی به صورت موجودی که در حال ترقی و پیشرفت است. اعتقاد من این است که حفظ این منافع تجویز می‌کند که بعضی جنبش‌ها و فعالیت‌های افراد مورد مداخله‌ی خارجی واقع شود اما تنها آن جنبش‌ها و فعالیت‌هایی که به منافع مردم دیگر مربوط می‌شود. اگر کسی کاری بکند که از آن، شخص دیگری آسیب ببیند، موجبی مشروع به دست می‌دهد که آن شخص راکیفر دهند خواه این کیفر توسط قانون معین شده باشد و خواه خارج از قلمرو قانون به صورت محکومیت در مقابل افکار عمومی باشد.

هم‌چنین کارهایی هست که می‌توان شخص را برای حفظ منافع دیگران، به انجام آن مجبور کرد از قبیل این‌که شخص را مجبور کنند در دادگاه برای ادای شهادت حاضر شود و یا برای دفاع از مملکت سهم خود را به عهده گیرد و یا انجام دادن کار دیگری که برای حفظ جامعه‌ای که از او دفاع و حفاظت می‌کند لازم باشد. و نیز چنین است سایر وظایف فرد نسبت به جامعه از قبیل این‌که از فرد بی‌دفاعی دفاع کند و یا اگر بتواند، جان دیگری را از خطر نجات دهد. پیداست در این موارد، اگر شخص آن‌چه باید بکند نکند، در مقابل جامعه مسئول است. در عین‌حال ممکن است شخص نه تنها با عمل بلکه با خودداری از عمل، به دیگران آسیب برساند و در این موارد هم آن شخص به حق، برای آسیبی که وارد آورده است مسئولیت دارد. اما بدیهی است که در این موارد جامعه باید در به‌کار بردن اجبار احتیاط زیاد به‌کار برد. این‌که هر شخص را برای عملی که کرده است و در نتیجه‌ی آن به دیگران آسیب رسیده مسئول قرار دهیم، قاعده‌ی کلی است. اما این‌که او را برای جلوگیری نکردن از شر مسئول قرار دهیم امری

استثنایی است. اما البته مواردی هست که جلوگیری نکردن از شر چنان نتیجه‌ی وخیم داشته است که مورد استثنایی را نیز باید مانند قاعده‌ی کلی تلّقی کرد. در چیزهایی که مربوط به روابط خارجی فرد است، فرد به موجب قانون نسبت به کسانی که منافعشان از او آسیب دیده است مسئول است و اگر لازم باشد نسبت به جامعه نیز که حافظ منافع کلی همه‌ی افراد است مسئول خواهد بود. اما اغلب موارد موجهی به‌دست می‌دهد که وادارمان می‌کند اجبار به‌کار نبریم ولی این موارد باید مبتنی بر اقتضای اوضاع و احوال در وضعیت خاصی باشد. به عنوان مثال این‌که اگر کسی را به حال خودگذارند نتیجه‌ی بهتری دهد. هم‌چنین باید از به‌کار بردن اجبار، در صورتی‌که احتمال آن باشد که در نتیجه‌ی اعمال زور آن زیانهای بیشتری به بار آید خودداری کنیم. وقتی به عللی این قبیل اشخاص را نتوان به زور به سوی تکلیف خود هدایت کرد، باید وجدان آن افراد را قاضی کرد تا سود دیگران را به راهنمایی وجدان حفظ کنند. در این موارد حکم وجدان باید شدیدتر باشد زیرا همه‌ی مسئولیت به عهده‌ی وجدان شخص گذاشته شده است.

اما دایره‌ای از اعمال نیز هست که در آن، جدای از افراد برای کل جامعه منافع غیرمستقیم به‌دست می‌آید و این حوزه شامل همه‌ی اعمال فرد است که فقط به خود او مربوط است و یا اگر اثرش به دیگران نیز می‌رسد، آن‌ها به آن از روی آگاهی و آزادی رضایت داده‌اند. وقتی می‌گویم فقط بـه خـود او مـربوط است، منظورم ارتباط مستقیم است زیرا هرچیز که در شخص اثری داشته باشد توسط آن شخص در دیگران هم اثر می‌کند. ایرادی که در این مورد ممکن است گرفته شود، در آن‌چه خواهد آمد مورد دقت قرار داده خواهد شد. حوزه‌ی یادشده، حوزه‌ی آزادی بشر است که اولاً شامل عرصه‌ی هشیاری[1] است و آزادی وجدان

۱ـ هشیاری در مقابل کلمه‌ی Consciousness گذاشته شده است. آگاهی و وجدان نیز می‌توان ترجمه کرد «اما کلمه‌ی «وجدان» چون در زبان فارسی برای تشخیص اخلاقی به‌کار برده می‌شود با

را به معنی وسیعش شامل می‌شود. آزادی فکر و احساس، آزادی مطلق عقاید و عواطف نسبت به هرچیز که باشد خواه نسبت به مطالب نظری و خواه عملی و خواه آزادی علمی و اخلاقی و دینی منظور باشد، همه را شامل می‌شود. ممکن است به نظر رسد آزادی بیان و نشر عقاید باید زیرعنوان دیگری بیاید زیرا از آن دسته اعمال انسانی است که اثرش به دیگران می‌رسد. اما این نوع آزادی همان‌قدر مهم است که خود آزاد فکر کردن، به استناد همان دلایل مهم است و آزادی بیان از آزادی عقیده جدا نیست. دوم آن‌که از الزامات اصل کلی که بیان شد آزادی ذوق و آزادی دنبال کردن پیشه است؛ آزادی این‌که نقشه‌ی زندگی را چنان‌که با منش ما سازگار باشد طرح کنیم و هرچه دلمان می‌خواهد بکنیم و نتیجه‌ی آن هرچه می‌خواهد باشد از جانب دیگران، مادام که به آن‌ها آسیبی نرسانیده‌ایم، مانعی در راه ما گذاشته نشود، هرچند تصور کنند آن‌چه ما می‌کنیم ابلهانه است یا ناشی از خبث طبیعت یا به‌کلی برخطا است. سوم آن‌که از آزادی هر فرد، آزادی عده‌ای افراد که با هم متحد شده باشند نتیجه می‌شود. افراد آزادند برای هر منظوری که بخواهند با هم گروهی تشکیل دهند به شرط این‌که به دیگران آسیبی نرسانند. البته فرض این است که این اشخاص به سن رشد رسیده باشند و با زور و فریب گردهم نیامده باشند.

هیچ جامعه‌ای به مفهوم واقعی کلی آزاد نیست مگر این‌که آزادی‌هایی که بیان کردم در آن موجود باشد و این آزادی متمایز از نوع حکومت است. هیچ جامعه‌ای آزادی کامل ندارد مگر این‌که این آزادی‌ها به صورت مطلق و بی‌قید و شرط در آن موجود باشد. اما آن آزادی که شایسته‌ی نام آزادی است، آن‌گونه آزادی است که بتوانیم خیر خود را از راهی که صلاح می‌دانیم بجوییم بدون آن‌که دیگران را از آزادیشان محروم کنیم و یا سد راه آن‌ها شویم. هر فردی خود حافظ و سلطان سلامت خویش است خواه سلامت بدنی باشد یا سلامت فکری و

آن‌که بعضی از نویسندگان به کار برده‌اند مناسب به نظر نرسید. م.

روحی. نوع بشر از این‌که هر کس را به حال خود گذارند تا چنان زیست کند که خود صلاح می‌داند به‌جای این‌که زندگی خود را تابع صلاحی کند که دیگران برای او اندیشیده‌اند، سود فراوان خواهد برد.

هرچند این نظریه‌ی تازه‌ای نیست و حتی ممکن است پیش پا افتاده به نظر آید، قابل توجه است که هیچ نظریه‌ی دیگری نیست که تمایل به زور، چه از لحاظ اعتقاد مردمان و چه از لحاظ عمل، با آن تا این درجه مخالف باشد. رهبران جوامع نیروی بسیار صرف کرده وکوشیده اند (بر طبق تشخیص خود) تا مردمان را به رعایت و تبعیت از آن‌چه خود خیر و صلاح دانسته اند، اجبار کنند. کشورهای باستان خود را در این عمل مجاز می‌دانستند و فلاسفه هم با ایشان هم داستان بودند و تعلیم می‌دادند که دولت باید در همه‌ی جزئیات اعمال افراد دخالت کند و دلیل آن‌ها این بود که دولت در نظم و سلامت جسمی و روحی تمامی افرادش نفع مستقیم دارد. این طرز فکر ممکن است در کشورهای جمهوری کوچکی که دشمنان نیرومند، آنان را در میان گرفته بودند و در خطر دائم بودند که از حمله‌ی خارجی یا انقلاب داخلی تباه شوند، وجهی داشته است. در این کشورها شاید سستی کردن و حکومت ملی داشتن حتی برای مدت کوتاهی خطرات بزرگ داشته است و وضع آنان نیز چنان بوده است که نمی‌توانسته‌اند مدتی در انتظار نتایج سعادت بخش و پایدار آزادی بنشینند. در جهان کنونی، بزرگی اجتماعات سیاسی و بیش از همه تمایز قوای روحانی از قوای دنیوی (که حکومت بر وجدان آدمیان را در دست‌هایی غیر از دست حکومت دنیوی قرار داده است) از دخالت قانون در جزئیات زندگی خصوصی افراد جلوگیری کرده است. اما دستگاه فشار اخلاقی که قصدش جلوگیری از هر نوع انحرافی از عقاید معمول و مرسوم زمان است، نیروی خود را بیشتر متوجه احساساتی کرده است که به امور شخصی افراد مربوط است تا عقایدی که به ساختار جامعه ربط دارد. اداره‌ی دین، یعنی مهم‌ترین عاملی که در ساختن

احساسات اخلاقی دخالت داشته است، همیشه یا در دست مقامات پرحرص و توقع بوده و یا در دست فرقه‌ای که سخت‌گیری و تعصب، مهم‌ترین صفاتشان بوده است. بعضی از فلاسفه‌ی معاصر هم، از این لحاظ که خود را ذیحق شمرده‌اند بر افراد تسلط روحانی داشته باشند، به مخالفت با ادیان گذشته قدعلم کرده‌اند، دست کمی از پیروان دین و پیشوایان فرقه‌های مختلف آن نداشته‌اند. مثلاً آقای کنت در کتاب خود به اسم دستگاه سیاست مثبت[1] می‌کوشد تا تسلط جابرانه‌ی جامعه را بر فرد برقرار سازد (هرچند وسیله‌ی برقراری این تسلط، اخلاقی است و نه قانونی) و این تسلطی که او می‌خواهد، در ستم‌کاری از بدترین آن‌چه حکمای باستان تعلیم داده‌اند نیز فراتر می‌رود.

گذشته از تعلیمات متفکران، امروز در جهان به‌طور کلی این تمایل دیده می‌شود که قدرت جامعه را بر فرد، به وسیله‌ی فشار افکار عمومی یا حتی به وسیله‌ی قانون، افزایش دهند. چون جهت تحولاتی که در جهان صورت می‌گیرد همه به سوی آن است که جامعه را نیرومندتر سازد و از نیروی فرد بکاهند. این شرّ چیزی نیست که خود به خود نابود شود بلکه روزبه‌روز مهیب‌تر جلوه می‌کند. در افراد آدمی، خواه از زمره‌ی حکمرانان جامعه باشند یا نه، این تمایل هست که اعتقادات و تمایلات خود را قانون کلی و مسلم محسوب دارند و از دیگران اطاعت آن را توقع داشته باشند و بعضی از بهترین و بدترین احساسات طبیعت بشری نیز از این تمایل پشتیبانی می‌کنند. اگر این تمایل، یعنی تحمیل میل‌ها و ذوق‌های خود بر دیگران، سلطه‌ی مطلق نیافته است به این علت است که نیروی کافی نداشته و چون اکنون نیروی او در حال افزایش است لازم است سد اخلاقی متین و استواری در مقابل آن بسته شود تا از این آفت جلوگیری کند.

برای روشن شدن این استدلال لازم است به‌جای آن‌که درباره آزادی به‌طور

۱ـ Auguste Comte حکیم فرانسوی قرن نوزدهم است و اشاره‌ی نویسنده به اثر معروف او System de Politique Positive است. م.

کلی بحث کنیم نخست به بحث در یک رشته‌ی آن بپردازیم که در آن مورد، اصلی که بیان شد، اگر نه کاملاً، دست‌کم تا حد زیادی، مورد تصدیق عموم واقع شده است. این رشته، آزادی عقیده است که جدا کردن آزادی گفتن و نوشتن از آن غیرممکن است. هرچند این آزادی‌ها قسمتی از اخلاق سیاسی همه‌ی کشورهایی شده است که ادعا می‌کنند گذشت و بردباری دینی و آزادی سازمان‌های اجتماعی در آن‌ها وجود دارد، اما زمینه‌های فلسفی و عملی که این آزادی‌ها در آن بنا شده‌اند در نظر همه واضح نیست و حتی پیشوایان افکار عمومی تأملی چنان‌که باید در این موضوع نکرده‌اند. وقتی این زمینه‌ها درست شناخته شوند، دیده می‌شود که وسعت آن‌ها بیشتر از آن است که تنها مربوط به یک رشته از آزادی‌ها شود. این است که اگر در این قسمت تأمل کافی شود، بهترین مقدمه برای همه‌ی قسمت‌های دیگر خواهد بود. امیدوارم کسانی که در آن‌چه من خواهم گفت چیز تازه‌ای نمی‌یابند، مرا معذور دارند که گستاخی آن دارم به مبحثی که سه قرن است در آن گفت‌وگوهای بسیار شده است، بحث دیگری بیفزایم.

فصل دوم

در آزادی عقیده و بیان

امیدوارم آن زمان گذشته و دیگر لازم نباشد که از «آزادی مطبوعات» به عنوان تأمینی که در مقابل دولت فاسد یا ستم‌گر است دفاع شود. به نظر می‌رسد دیگر استدلالی برای این امر لازم نباشد که قوه‌ی قانون‌گذار یا قوه‌ی مجریه که منافع او با منافع ملت یکی نیست، حق ندارد اعتقاداتی را بر مردم تحمیل یا تعیین کند که مردم چه نوع عقاید یا دلایلی را باید بشنوند یا نشنوند. هم‌چنین نویسندگان پیش از من چنان به‌خوبی در این موضوع سخن گفته‌اند که در این‌جا نیازی به تأکید آن نیست. هرچند قانون انگلستان در مورد مطبوعات امروز نیز هم‌چنان غلام دست بسته‌ی دولت است که در زمان سلطنت تودور[1]ها بود اما خطر این نیست که آن قانون اجرا شود مگر در مواردی که خطر انقلاب در دل دولت وحشت افکند و قاضیان و وزیران را از راه راست منحرف کند[2] به‌طور کلی در ممالکی که

۱ـ Tudors خانواده‌ی سلطنتی انگلستان که افراد آن از قرن پانزدهم تا اوایل قرن هفدهم در آن کشور سلطنت داشتند و معروف‌ترین آن‌ها هانری هشتم است. م.

۲ـ این جمله تازه نوشته شده بود که تعقیب و توقیف مطبوعات در ۱۸۵۸ پیش آمد و گفته‌ی مرا باطل کرد. اما این واقعه‌ی تأسف‌آور و دخالت بی‌جای دولت در آزادی مطبوعات مرا وادار نکرده است که کلمه‌ای را از آن‌چه گفته‌ام تغییر دهم و اعتقاد مرا هیچ سست نکرده است و هنوز می‌گویم اگر موارد استثنایی وحشت و خوف را کنار بگذاریم به‌طورکلی باید گفت زمانی که در این کشور کسان را به جرم آزادی بحث سیاسی به کیفر می‌رساندند سپری شده است. حتی در پیش آمدی

حکومتشان بر قانون مبتنی است خواه آن حکومت کاملاً در مقابل مردم مسئول باشد یا نه، نمی‌توان تصور کرد که حکومت حق داشته باشد بیان اندیشه‌ی مردم را تحت نظارت خویش درآورد مگر در مواردی که دولت وسیله‌ای برای بیان تعصب و نابردباری خود مردم شده باشد. فرض کنیم حکومتی کاملاً با مردم منطبق است و به ذهنش خطور نمی‌کند که اجباری به‌کار برد مگر در مواردی که می‌پندارد خواست مردم چنان است. اما من منکر آن هستم که خود ملت حق داشته باشد اجبار به‌کار برد خواه به وسیله‌ی حکومتی که برپا کرده است و خواه به صورت مستقیم، هر نوع زور و فشار از این قبیل ناموجه و نامشروع است. بهترین حکومت‌ها هم از بدترین حکومت‌ها از این لحاظ حق بیشتری ندارند. حقیقت آن است که زور و فشار بر آزادی عقیده‌ی افراد، وقتی بنا بر عقیده‌ی عموم باشد به مراتب زیان‌آورتر از وقتی است که برخلاف عقیده‌ی عموم باشد. اگر همه‌ی مردم جهان جز یکی، یک عقیده می‌داشتند و فقط یک نفر عقیده‌ی

که ذکر شد اولاً توقیف مطبوعات دوامی نیافت و ثانیاً به معنی اخص کلام تعقیب سیاسی نبود. جرمی که به اتهام آن مطبوعات را تعقیب کردند این نبود که از سازمان‌های سیاسی انتقاد کرده و یا از اعمال فرمانروایان اجتماع خرده‌گیری کرده بودند بلکه آن بود که در فساد اخلاق مردمان کوشیده و کشتن حکمران ستم‌گر را قانونی خوانده بودند.

اگر دلایلی که در این فصل آمده است ارزشی داشته باشد باید برای بحث در هر عقیده‌ای، هرچند به نظر مخالف اخلاق جلوه کند، آزادی کامل وجود داشته باشد.

این‌جا جای آن نیست که بحث کنیم آیا ستم‌گرکشی جزء مطالبی است که باید از آن بحث جدا شود یا نه. تنها کفایت می‌کنم به آن‌که بگویم که این بحث همیشه یکی از مباحث اخلاق بوده است. بعضی از ملل و برخی از دانشمندترین و بهترین مردان چنین پذیرفته‌اند که اگر جایی ستم‌گری خود را فوق قانون قرار دهد و به حقوق همه‌ی افراد ملتی تعدی کند، کسی که او را تباه کند نه تنها انجام داده است بلکه عملی که از لحاظ اخلاقی بسیار پسندیده است مرتکب شده است. و در نظر بسیار دیگر این عمل خواه درست باشد یا نادرست در زیر عنوان قتل نمی‌آید بلکه باید آن را به صورت جنگ داخلی در نظر گرفت. اما نظر من این است که تحریک اشخاص به این عمل اگر منتهی به عمل شده باشد کیفر خواهد داشت والا نخواهد داشت، در این مورد هم حکومت دیگری حق ندارد مجرم را کیفر دهد و این حق تنها برای همان حکومتی که مورد حمله واقع شده است ثابت است و این دولت است که به عنوان دفاع مشروع می‌تواند حمله‌ای را که به او شده است دفع کند و حمله کننده را کیفر دهد.

مخالف می‌داشت، همه‌ی مردم جهان به همان درجه حق نداشتند آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر اگر قدرت در دست او می‌افتاد حق نداشت همه‌ی مردم جهان را خاموش کند.؟ اگر عقیده‌ی شخص مثل مالی باشد که به صاحبش متعلق است و برای کسی جز صاحبش سودی ندارد، ایجاد مزاحمت برای صاحب آن عقیده و ایجاد موانع برای بهره‌مندی از آن تنها ضرر و زیان خصوصی خواهد بود که به او وارد آمده است و در این مورد البته فرق می‌کند که این خسارت مادی به یک نفر وارد آمده باشد یا به عده‌ای. اما چنین نیست و خاموش کردن عقیده‌ی کسی، محروم کردن همه‌ی آدمیان و زیان رسانیدن به همه‌ی آن‌ها است و نه تنها زیان رسانیدن به افرادی است که امروز هستند بلکه هم‌چنان محروم ساختن افرادی است که پس از این زاده خواهند شد. خواه آیندگان آن عقیده را بپذیرند یا نه. زیرا اگر این عقیده درست باشد، با از میان رفتن آن آیندگان از این‌که باطل را به حق تبدیل کنند محروم خواهند ماند. اگر این عقیده درست نباشد از امکان دستیابی به این مهم که حقیقت را در برخورد به باطل روشن‌تر و صریح‌تر درک کنند، محروم می‌مانند.

هر یک از این دو فرض را باید جداگانه در نظر گرفت زیرا برای هر یک استدلال‌های جداگانه‌ای وجود دارد. ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم عقیده‌ای که در صدد خاموش کردن آن هستیم عقیده‌ی باطلی است. اگر هم چنین اطمینانی داشته باشیم در این صورت نیز خاموش کردن آن، عملی نادرست و نا به سود محسوب می‌شود.

اول: عقیده‌ای که قدرت حکمران روز می‌خواهد آن را خاموش کند، ممکن است عقیده‌ی درستی باشد. البته آن‌ها که می‌خواهند آن را خاموش کنند، منکر درست بودن آنند ولی مسلم است که این اشخاص خطاناپذیر نیستند. اینان حق و صلاحیت ندارند همه‌ی افراد بشر را از این فرصت محروم کنند که در درست یا نادرست بودن این عقیده قضاوت کنند. این‌که کسانی اجازه‌ی طرح عقیده‌ای را

تنها با این دلیل که یقین دارند نادرست است ندهند، مبتنی بر این فرض است که یقین آن‌ها همان یقین مطلق است. همیشه خاموش کردن نظرات دیگران بر این دلیل متکی است که خاموش کننده معتقد است شخص او خطاناپذیر است و بر مبنای همین ادله که در عین سادگی بسیار استوار است، هر نوع دخالت در آزادی عقیده‌ی دیگران محکوم و مطرود است.

متأسفانه، با آن‌که همه معترفند بشر خطاکار است، این اعتقاد کمتر در عمل آن‌ها مؤثر واقع می‌شود. همه قبول دارند که در معرض خطا هستند اما در مقابل خطاپذیری خود احتیاطی نمی‌کنند و در نظر نمی‌گیرند که وقتی یقین دارند عقیده‌ای خطا است، این مورد ممکن است دقیقاً یکی از مواردی باشد که خود آن‌ها به خطا می‌روند. شاهان مستبد و کسان دیگر که به تملق و چاپلوسی دیگران عادت کرده‌اند به صحت عقاید خود درباره‌ی همه چیز یقین دارند. اما اشخاصی که در سطوح فکری والاتری قرار دارند و عادت کرده‌اند گاه خطاهایشان به آن‌ها گوشزد شود، تنها نسبت به آن دسته از عقایدشان اعتماد نامحدود پیدا می‌کنند که اطرافیانی که در عین‌حال مورد قبول و احترامشان هستند، در این عقاید، با آن‌ها شریک باشند. زیرا شخص هرچه اعتمادش به عقیده‌ی خود کمتر باشد، بیشتر بر عقاید اهل جهان تکیه می‌کند. برای هر فرد منظور از «جهان» آن بخشی است که او با آن سروکار دارد از قبیل حزب یا فرقه‌ی مذهبی یا کلیسا یا طبقه‌ی اجتماعی مخصوص او. اگر کسی باشد که «جهان» او تنها کشور خود او یا دوران خود او باشد، این مرد را به نسبت می‌توان آزاداندیش و روشن‌فکر خواند. در مواردی که نظر جامعه‌ی معینی برای شخص میزان درستی و قطعیت عقیده‌ای است، آگاهی از این‌که در زمان‌های دیگر، کشورهای دیگر، فرقه‌های دیگر، کلیساها، طبقات و حزب‌های دیگر، مخالف آن‌چه او حقیقت می‌پندارد اعتقاد داشته و دارند، به هیچ‌وجه از اطمینان او به قطعیت عقیده‌ی خود نمی‌کاهد. او مسئولیت درست یا نادرست بودن عقیده‌اش را از دوش خود برمی‌دارد و بر دوش «جهان» خود

می‌گذارد. این اندیشه هرگز او را آشفته نمی‌سازد که تعلق او به «جهانی» از «جهان‌های» بی‌شمار که او اعتقاد و ایمان خود را به آن بسته است، امری کاملاً تصادفی است. همان‌طور که اکنون مثلاً پیرو کلیسای مسیحی و شهروند شهر لندن است ممکن بود پیرو دین بودا یا کنفوسیوس و از اهالی شهر پکن باشد. این امر چنان بدیهی است که استدلال، آن را روشن‌تر نمی‌کند که زمان‌های مختلف کمتر از افراد خطاپذیر نیستند. هر دوره‌ای از زمان به عقایدی معتقد بوده است که دوره‌های بعدی نه تنها آن عقاید را نادرست یافته بلکه به‌کلی بی‌اساس وباطل تشخیص داده است. همانگونه که بسیاری از عقایدی که در زمان‌های گذشته مقبول بود امروز از اعتبار افتاده است، همان‌طور احتمال دارد عقاید روزگار ما نیز در نظر آیندگان بی‌پایه و نادرست باشد.

ممکن است به من چنین ایراد بگیرند که: در جلوگیری از نشر و ترویج باطل، فرض مصونیت از خطا بیش از آن نیست که در هر کار دیگری که قدرت حاکم جامعه با قضاوت خود و به مسئولیت خود می‌کند. چون در هر امری احتمال آن هست که قضاوت اشخاص نادرست باشد آیا به این علت می‌توان به ایشان گفت که از هر نوع قضاوت و اخذ تصمیم خودداری کنند؟ قدرت حاکم جامعه چیزی را که خطرناک می‌داند ممنوع می‌کند نه به آن علّت که خود را از لغزش مصون می‌داند بلکه برای انجام دادن تکلیف است هر چند تشخیص او برای انجام آن تکلیف ممکن است برخطا باشد. اگر تنها به این بهانه که عقاید ما در معرض خطا است از هر نوع عملی خودداری کنیم، باید منافع خود را مهمل بگذاریم و به هیچ‌یک از تکالیف خود عمل نکنیم. ایرادی که نسبت به همه‌ی اعمال به‌طور کلی صادق است نسبت به یک عمل به خصوص، ایراد معتبری نیست. وظیفه‌ی حکومتها و افراد آن است که عقیده‌ای هرچه صحیح‌تر اتخاذ کنند و در اتخاذ آن دقت بسیار به‌کار برند و هرگز آن را بردیگران تحمیل نکنند مگر آنکه اطمینان داشته باشند که درست است. اما وقتی خاطر جمع هستند که عقیده‌ای درست

است (ایرادگیرندگان بر من چنین می‌گویند) اگر از عمل به آن خودداری کنند این خودداری را احتیاط نمی‌توان نامید بلکه باید ترسویی خواند و نتیجه آن می‌شود که ناچار اجازه خواهند داد عقاید و تعلیماتی که می‌دانند برای سعادت بشر در این جهان و جهان دیگر زیان‌بخش است آزادانه نشر یابد. بهانه‌ی آن‌ها این است که در زمان‌های گذشته گاه اشخاص را برای عقایدی به کیفر رسانیده‌اند که امروز آن عقاید قبولیت عام یافته است. زبان حال آن‌ها این است که بیایید حزم و احتیاط به‌کار بریم مبادا ما نیز مرتکب همان گناه شویم. اما حکومت‌ها و ملت‌ها در اموری هم که از تکالیف حکومت است مرتکب خطا شده‌اند از قبیل برقرار ساختن مالیات‌های نامتناسب و یا دست یازیدن به جنگ‌های دور از عدالت. آیا به بهانه‌ی این‌که حکومت‌هایی مالیات‌های نامناسب بر مردم بسته‌اند باید از برقراری هر نوع مالیات خودداری کنیم یا هرقدر هم که در حق ما تعدی شود از اقدام به جنگ بپرهیزیم؟ افراد و حکومت‌ها باید به بهترین وجهی که می‌توانند عمل کنند. یقین مطلق در جهان وجود ندارد اما اطمینان کافی از حق یا باطل بودن چیزها را تا حدی که برای ادامه‌ی حیات لازم است می‌توان به دست آورد. برای این‌که عمل ما راهنمایی داشته باشد ممکن است و باید فرض کنیم که عقاید ما درست است. وقتی از انتشار عقاید کسانی که آن‌ها را برای اجتماع زیان‌آور می‌دانیم جلوگیری می‌کنیم، این عمل هم بر همان فرض ناگزیر مبتنی است که عقیده‌ی ما درست است.

جواب من این است که ما خیلی بیش از آن‌که گفته شد فرض کرده‌ایم. فرق بزرگی هست بین موردی که فرض می‌کنیم عقیده‌ای درست است زیرا فرصت رد کردن آن موجود بوده است و آن عقیده رد نشده است و مورد دیگری که فرض می‌کنیم عقیده‌ای درست است برای آن که اجازه‌ی رد آن را به کسی ندهیم. تنها وقتی حق داریم عقیده‌ای را به صورت راهنمای عمل، عقیده‌ی درستی فرض کنیم که آزادی کامل موجود باشد که به مخالفت با آن قیام شود و یا

باطل بودن آن نشان داده شود. آن کس که از نعمت عقل بهره‌مند است در هیچ صورت دیگری نمی‌تواند اطمینان عقلی داشته باشد که عقیده‌ی او درست است.

وقتی در تاریخ عقاید یا زندگی روزانه‌ی آدمی دقت کنیم می‌توانیم از خود بپرسیم چه اطمینانی وجود دارد که این عقاید یا نحوه‌ی زندگی از آن‌چه باید باشند، بدتر نیستند؟ علّت این امر قدرت فهم آدمی به‌طور کلی نیست زیرا در هر امری که کاملاً بدیهی نباشد می‌بینیم نود و نه نفر هستند که قدرت تعقل و قضاوت ندارند و در مقابل آن‌ها یک نفر هست که این قدرت را دارد. قدرت درک آن یک نفر هم نسبی و محدود است زیرا اغلب مردان بزرگ زمان‌های گذشته عقایدی داشته‌اند که ما امروز آن‌ها را نادرست می‌دانیم و چیزهایی را پسندیده می‌دانستند که امروز کسی نمی‌پسندد. پس علت چیست که در میان آدمیان بیشتر عقاید و اعمال، عقلانی و منطقی هستند؟ اگر چنین تفوقی برای عقاید و اعمال عقلانی هست ـ و باید باشد والاوضع زندگی بشر بسیار وخیم می‌بود ـ به علّت خاصیت معینی در نفس آدمی است؛ نفس سرچشمه‌ی کلیه‌ی چیزهای ارجمندی است که آدمی دارد خواه انسان را به صورت موجودی عقلانی در نظر گیریم یا موجودی اخلاقی؛ آن خاصیت این است که خطاهای بشر قابل اصلاح است. بشر استعداد این را دارد که خطاهای خود را در اثر بحث یا تجربه، اصلاح کند. اما چنین کاری با تجربه‌ی تنها ممکن نیست. باید بحث و گفتگو باشد تا نشان دهد تجربه را چگونه باید تعبیر کرد.

عقاید و اعمال باطل، در مقابل حقایق و دلایل تسلیم می‌شوند اما برای این‌که حقایق و دلایل در نفس مؤثر شوند، باید در مقابل آن گذاشته شوند. تعداد اندکی از حقایق می‌توانند بدون کمک توضیحاتی که معنی آن‌ها را روشن سازد، خود قصه‌ی خود را نقل کنند. پس چون نیرو و ارزش قضاوت آدمی در امور، به این معنا است که وقتی به خطا می‌رود می‌توان آن را به راه راست برگردانید، تنها

وقتی می‌توان به این قضاوت اعتماد داشت که میزان سنجش درستی یا نادرستی آن پیوسته در دسترس باشد. در مورد کسی که قضاوت و تشخیص او واقعاً مورد اعتماد است، می‌توان پرسید چه شده است که چنین شده؟ علّت آن است که او ذهن خود را نسبت به انتقاد از عقاید و اعمالش باز نگه داشته است. زیرا چنین شخصی آموخته است به هر آن‌چه بر ضد او گفته می‌شود به دقت گوش دهد، از آن‌چه درست است بهره برد و خطاهای خود را اصلاح کند و نزد خود و دیگران به اشتباهات خود اعتراف کند. زیرا آموخته است که تنها راهی که آدمی می‌تواند برای شناختن واقعی چیزی در پیش گیرد، آن است که هر آن‌چه ممکن است در خصوص آن مطلب گفته شود، بشنود و از همه‌ی اطراف و جوانب و نظرگاه‌های گوناگون به آن مطلب بنگرد. هیچ خردمندی بصیرت خود را جز از این راه به دست نیاورده است و طبیعت عقل آدمی چنان است که نمو و تربیت او جز از این راه ممکن نیست.

تنها مبنای صحیح و استوار اعتماد بر عقیده‌ای این است که صاحب عقیده پیوسته آن عقیده را در مقابل عقاید دیگران قرار داده و از هر طرف آن را سنجیده باشد. این کار به هیچ‌وجه موجب نمی‌شود که ما را در عمل به عقیده‌ی خود دچار تردید و کاهلی کند. زیرا وقتی شخص بداند که درباره‌ی عقیده‌ی او از هر طرف و نظر صحبت شده و چیزی ناگفته نمانده است و آگاه باشد که خود داوطلبانه به‌جای فرار از مشکلات و سختی‌ها با آن‌ها روبه‌رو شده و راه را بر هیچ نوری که از هر سویی ممکن بود بر عقیده‌ی او بتابد نبسته است. چنین شخصی حق دارد عقیده‌ی خود را بهتر و استوارتر از عقاید دیگرانی فرض کند که همچو او این چنین در بوته‌ی تجربه نرفته و چنین پیروز بیرون نیامده‌اند.

آن‌چه خردمندترین مردمان، یعنی کسانی که بیش از هر کس حق دارند به درستی عقاید خود اعتماد داشته باشند، برای اعتماد یافتن به عقیده‌ای لازم می‌دانند، نیز می‌تواند سرمشق گروهی شود که از چند خردمند و عدّه‌ی زیادی

بی‌خردان تشکیل شده و توده‌ی مردم خوانده می‌شود. این توقع زیادی نیست. حتی کلیسای کاتولیک رومی که گذشت و بردباریش از همه‌ی فرقه‌های دین عیسوی کمتر است، نغمه‌ی مخالف را می‌پذیرد و با صبوری به صدای «وکیل شیطان» گوش می‌دهد. وقتی حتی پارساترین عیسویان را بخواهند پس از مرگ حرمتی بخشند، نمی‌توانند چنین کنند مگر آن‌که قبلاً به دقت ادعای شیطان را بر ضد او بشنوند و بسنجند و در آن تأمل کنند. حتی در مورد فلسفه‌ی نیوتون اگر به مردمان اجازه داده نمی‌شد که به آن ایراد گیرند و از آن انتقاد کنند، امروز آدمیان چنین اطمینان مسلّمی به او نمی‌داشتند. اعتقاداتی که بیش از همه می‌توان به آن‌ها اطمینان داشت، آن دسته از عقایدی است که از همه‌ی جهانیان دعوت می‌کنند بطلان آن‌ها را اثبات کنند. اگر این دعوت قبول شد یا اگر قبول شد ولی بطلان آن‌ها را اثبات نکرد هنوز ما از مرحله‌ی یقین قطعی دوریم اما می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که آن‌چه عقل آدمی در اختیار داشته است انجام داده‌ایم و هیچ راهی را برای عبور حقیقت بسته نگذاشته‌ایم. اگر هم‌چنان دریچه‌ی ذهن خود را باز نگه داریم می‌توانیم امید داشته باشیم که اگر حقیقیت بهتری باشد روزی به ما خواهد رسید و در ضمن می‌توانیم راضی شویم که در زمان حال تا آن‌جا که ممکن بوده است به حقیقت نزدیک شده‌ایم. این درجه‌ای از علم و یقین است که بشر خطاپذیر می‌تواند به آن برسد و تنها راه رسیدن به آن همین است.

شگفت‌انگیز است که مردمان صحت استدلالی را که در دفاع از آزادی بیان اقامه شده می‌پذیرند ولی می‌گویند نباید این استدلال را تا موارد نهایی پیش برد. در حالی‌که حقیقت آن است اگر این استدلال برای موارد نهایی درست نباشد، در هیچ موردی درست نیست. شگفت‌انگیز است که این کسان معترف نیستند که فرض نهایی ایشان این است که عقایدشان مصون از خطا است و شاهد این امر این است که می‌گویند در همه مواردی که تردید موجود است آزادی بیان جایز است اما در بعضی اصول و تعلیمات و عقاید، تردید به‌کلی ممنوع است و آزادی

بیان در آن موارد جایز نیست زیرا این اصول و عقاید قطعی و مسلّم است. چنین می‌شود گفت که آن‌ها یقین دارند این اصول قطعی و مسلّم است. این‌که عقیده‌ای را مسلّم بدانیم، مادام که کسی باشد که اگر به او اجازه دهیم در مسلّم بودن آن تردید می‌کند، ولی چنین اجازه به او داده نمی‌شود، در حقیقت مبتنی بر این فرض است که ما و کسانی که با ما موافقند، قاضی مسلّم و غیرمسلّم بودن امور هستیم و قاضی‌هایی هستیم که حاضر نیستیم ادله‌ی مخالف را به هیچ‌وجه بشنویم.

در روزگار ما که در وصف آن گفته‌اند «مسکنت ایمان و وحشت از بی‌ایمانی» حکمفرما است، نه آن است که مردم به صحت اعتقادات خود چندان معتقد باشند بلکه نمی‌دانند بدون این اعتقادات چه کنند. در این روزگار توجیه این‌که اعتقادی باید از حمله‌ی منتقدان مصون باشد، به دلیل درستی آن اعتقاد نیست بلکه اهمیتی است که آن اعتقاد برای جامعه دارد. کسانی می‌گویند بعضی عقاید، اگر نگوییم ضروری است، چنان سودمند است و چنان لازمه‌ی سعادت جامعه است که دولت مکلف است از آن مثل سایر منافع جامعه دفاع کند. در موارد ضروری از این قبیل، حتی اگر در درستی عقیده‌ای یقین قطعی نباشد، دولت مجاز و بلکه مکلف است که طبق عقیده‌ی خود و اتکاء به عقاید عموم اقدام کند. اغلب استدلال شده و بسیار گفته‌اند که تنها مردمان شریر خواستار آنند که خلل به عقایدی که سعادت جامعه در آن است وارد کنند. طرفداران این فکر می‌گویند دولت کاملاً مجاز و مکلف است که بدخواهانی را که می‌خواهند اساس این اعتقادات سعادت‌بخش را سست کنند زیر فشار بگذارد و عمل آن‌ها را ممنوع کند. طرفداران این طرز فکر در جلوگیری از آزادی بیان نظرشان به حق یا باطل بودن عقاید نیست بلکه به سودمندی آن‌ها معطوف است. به این وسیله می‌خواهند خود از مسئولیت این‌که ضمناً ادعا کرده باشند قاضی خطاناپذیر عقاید هستند شانه خالی کنند. اما هرچند خود را قانع می‌کنند متوجه نیستند که

فرض مصونیت از خطا، از یک نقطه به نقطه‌ی دیگر منتقل شده است. سودمند بودن یک عقیده خود عقیده‌ی دیگری است که در صحت یا بطلان آن جای گفتگو و شک و تردید وجود دارد همان‌طور که در صحت و بطلان عقیده‌ی مورد بحث می‌توان سخن گفت، در این مورد هم به قاضی مصون از خطایی نیازمندیم که او قضاوت کند عقیده‌ای زیان‌بخش است و قاضی وقتی می‌تواند قضاوت کند که به عقیده‌ای که آن را زیان‌بخش شمرده‌ایم فرصت دهیم از خود دفاع کند. کافی نیست که بگوییم به صاحبان عقیده‌ی نو اجازه داده خواهد شد که از سودمندی یا بی‌زیانی عقیده‌ی خود دفاع کنند ولی نه از درستی آن‌ها. همیشه صحت عقیده، جزیی از سودمندی آن است.

اگر در پی آنیم که بدانیم اعتقادی خوب است یا نیست، آیا ممکن است از بحث در صحت یا بطلان آن جلوگیری کنیم؟ به عقیده‌ی بهترین مردمان، و نه مردمان ناصالح، هیچ عقیده‌ای که مخالف حقیقت است ممکن نیست سودمند باشد. آیا می‌توان کسانی را که معتقدند عقیده‌ای باطل است و در نتیجه نتوانسته‌اند آن را بپذیرند، مجرم خواند چون ما به آن‌ها گفته‌ایم این عقیده سودمند است و گفته‌ی ما مقبول آن‌ها واقع نشده است؟ کسانی که می‌خواهیم عقیده‌ای را بپذیرند به این ترتیب به مسأله نگاه می‌کنند: آن‌ها سودمندی یک نظریه را از حق یا باطل بودن آن جدا نمی‌کنند و برعکس چون می‌پندارند نظر خود آن‌ها «عین حقیقت» است، اعتقاد به آن را ضروری می‌دانند. در این صورت بحث از مقوله‌ی سودمندی به صورت عادلانه نمی‌تواند مطرح شود، وقتی به یک طرف اجازه‌ی اقامه‌ی یک نوع دلیل را بدهیم و برای طرف دیگر این حق را قایل نشویم. واقع مطلب این است که وقتی قانون یا سنّت اجتماع اجازه ندهد در حق یا باطل بودن عقیده‌ای بحث شود، در سود و زیان آن هم اجازه‌ی بحث داده نخواهد شد. حداکثر بردباری که در این مورد نشان می‌دهند این است که از تأکید بر «مطلقاً» بر حق بردن آن کمی بکاهند.

برای این‌که بهتر روشن شود ممنوع کردن بیان عقایدی که با تشخیص خود آن عقاید را محکوم کرده‌ایم تا چه حدّ زیان‌بار است، خوب است از موارد واقعی صحبت کنیم. مواردی را انتخاب می‌کنم که کمتر از همه به نفع من است و در این موارد موقعیت مخالفان آزادی عقیده هم از لحاظ حقیقت و هم سودمندی بسیار محکم است. می‌توانیم اعتقاد به خدا، و اعتقاد به معاد یا هر یک از تعالیم اخلاقی دیگر را در نظر بگیریم. جنگیدن در چنین میدانی به حریف من حربه‌هایی می‌دهد که ممکن است غیرمنصفانه بر علیه من به کار برده شود زیرا او خواهد گفت (و آن‌ها که انصاف بیشتری دارند پیش خود خواهند اندیشید): «آیا این است عقایدی که تو به اندازه‌ی کافی قطعی ومسلّم نمی‌شماری در نتیجه نمی‌گذاری در زیر حمایت قانون قرار گیرد؟ آیا اعتقاد به خدا از زمره‌ی عقایدی است که اگر کسی به آن اعتقاد مطلق داشته باشد برای خود فرض مصونیت از خطا کرده است؟» اما در پاسخ باید گفت که، حریف باید به من اجازه دهد بگویم آن‌چه من فرض مصونیت از خطا می‌خوانم، این نیست که کسی از عقیده‌ای مطمئن باشد (عقیده هر چه می‌خواهد باشد) اما آن است که ما حکم کنیم دیگران هم باید به صحت همین عقیده معتقد باشند بدون این‌که اجازه دهیم آن‌ها دلایل مخالفت خود را اقامه کنند. حتی در مورد عقایدی که برای من مسلّم و مقدس است، این گستاخی را که بخواهم آن‌ها را بی‌چون و چرا بر دیگران تحمیل کنم مردود و محکوم می‌شمارم. هر چند کسی اطمینان داشته باشد که عقیده‌ای نادرست است و نه تنها از نادرستی بلکه از ضرر آن عقیده برای جامعه نیز اطمینان داشته باشد و حتی معتقد باشد که آن عقیده برخلاف اخلاق و برخلاف تقوی است (این دو اصطلاح اخیر را من به هیچ‌وجه تصویب نمی‌کنم) و حتی اگر در این اعتقاد تمام افراد جامعه پشتیبانش باشد، اگر اجازه ندهد عقیده‌ی مخالف از خود دفاع کند، برای خود و برای جامعه‌ی خود مصونیت از خطا فرض کرده است. تاریخ نشان می‌دهد که در دوره‌های مختلف، جوامع این اشتباه

مهلک را مرتکب شده و موجب شگفتی و نفرت آیندگان گردیده‌اند. مثال‌های فراوان می‌توان ذکر کرد که چگونه جوامع بازوی قانون را به‌کار برده‌اند تا شریف‌ترین و عالی‌ترین عقاید و تعالیم را ریشه کن کنند. آنان در ریشه کن کردن آورندگان این تعالیم توفیق یافته‌اند اما تعالیم آن‌ها را نتوانسته‌اند از میان ببرند. این تعالیم به جا مانده‌اند و از شوخی‌های تاریخ یکی این است که آیندگانی که این تعالیم را پذیرفته‌اند همان تعالیم را برای سلب آزادی دیگران بهانه قرار داده و آن را سپر تعصب خود ساخته‌اند.

انسان‌ها نباید فراموش کنند که روزی مردی بود که سقراط نام داشت و بین او از یک طرف و دولت و عقاید عموم مردم از طرف دیگر تصادمی پیش آمد که تاریخی است. سقراط در زمانی می‌زیست که مردان بزرگ فراوان بودند ولی کسانی که او و زمان او را خوب می‌شناختند و تاریخ او و زمانش را برای ما به‌جا گذاشته‌اند همگی شهادت داده‌اند که او از بزرگ‌ترین و با تقوی‌ترین مردان زمان خود بود. ما نیز می‌دانیم که او سرمشق همه‌ی استادان دیگر خرد و فضیلت بود. هم او سرچشمه‌ی الهام افلاطون و عقل حسابگر ارسطو و «استاد کسانی که می‌دانند» و سرچشمه‌ی اخلاق و فلسفه بود. این استاد مسلّم و همه‌ی متفکرانی که پس از او آمده‌اند ـ و امروز که بیش از دو هزار سال از روزگار او می‌گذرد همه‌ی بزرگان دیگری که از شهر او برخاسته‌اند در مقایسه با روشنی او کم نور جلوه می‌کنند ـ از طرف هم‌شهریان خود به بهانه‌ی بی‌تقوایی و پراکندن فساد به مرگ محکوم شد. بی‌تقوایی او و فساد تعلیماتش آن بود که خدایانی را که دولت او به رسمیت شناخته بود منکر شد. اتهام زنندگان بر او (رجوع شود به رساله‌ی دفاعیه‌ی سقراط) گفتند که او به هیچ خدایی معتقد نیست و گفتند که تعلیمات او باعث فساد اخلاق جوانان می‌شود. از خبری که به ما رسیده است می‌دانیم که دادگاه صمیمانه و از سر اعتقاد او را مجرم تشخیص داد و مردی را که شاید هیچ شخصیت دیگری به اندازه‌ی او بر گردن بشر حق نداشته باشد، مانند

جنایتکاران به آغوش مرگ فرستاد.

پس از ذکر سقراط واقعهی دیگری را در نظر گیریم که اهمیت آن کمتر از کشتن سقراط نیست و آن واقعهای است که بیش از هزاروهشتصد سال پیش از این در جُلجتا[1] صورت گرفت.

مردی که عظمت اخلاقیش در ذهن کسانی که او را دیده و سخنانش را شنیده بودند چنان اثر میبخشید که مردمان هیجده قرن پس از او همه بر آستانهاش سر نهاده و او را پیامبر خداوند خواندهاند، برای چه به مرگ محکوم شد؟ به جرم اینکه کفر گفته بود.

آدمیان نه تنها نیکی کنندهی خود را نشناختند بلکه درست او را مخالف آن تشخیص دادند و نمایندهی فساد و بیتقواییش خواندند و امروز مردمان معتقدند فساد و بیتقوایی صفت مردمی بود که او را محکوم کردند. به نظر میآید کسانی که سقراط و به خصوص عیسی را محکوم کردند، مردمی ستمگر و بیانصاف بودند اما حقیقت این است که آن کسان تا آنجا که ما خبرداریم، مردم بدی نبودند یا لااقل از سایر مردمان زمانهای مختلف بدتر نبودند بلکه برعکس پیشوایان اخلاق و دین و وطنپرستی زمان خود بودند. این نوع مردمان در همهی زمانها حتی زمان ما برای تقوی و انصاف و عدالتخواهی مورد احترامند. کاهن بزرگ یهودی وقتی که سخنان عیسی را شنید و جامهی خود را از وحشت درید، به احتمال قوی ریاکار و دروغزن نبود و واقعاً از سخنان عیسی وحشت کرد و گناه او را نابخشودنی پنداشت. در صمیمیت و صدق خود در آنچه کرد شبیه به سایر مردانی بود که در زمانهای مختلف پیشوایان دین و اخلاق بودهاند. کسانی که امروز از رفتار کاهن بزرگ با عیسی از نفرت بر خود میلرزند، اگر در زمان او

۱ـ جلجتا یا جمجمه مکانی بود در شهر اورشلیم که عیسی در آنجا به صلیب کشیده شد و منظور نویسنده از واقعهای که در این شهر اتفاق افتاد همانا محکوم کردن و به صلیب کشیدن عیسی است. م.

بودند شاید به ستایش او زبان می‌گشوند. عیسویان دینداری که می‌پندارند کسانی که عیسویان را با سنگباران شهید می‌کردند مردم بدطینتی بودند بد نیست به یاد بیاورند که پولس رسول هم در آغاز از زمره‌ی همین مردمان بود.

بگذارید یک مثال دیگر هم ذکر کنم. اگر میزان شگفت‌انگیزی اشتباه، فراوانی خرد و فضیلت کسی باشد که در دام اشتباه می‌افتد، این مورد از همه‌ی موارد شگفت‌انگیزتر است. اگر کسی از صاحبان قدرت هرگز حق داشته است که خود را بهترین و روشن‌بین‌ترین مردان زمان خود بداند، آنکس مارکوس اورلیوس امپراتور روم بوده است. او سلطان مطلق جهان متمدن آن روز بود و در سراسر سلطنتش لکه‌ای بر دامان عدالت و فضیلتش ننشست، و با آنکه از رواقیون[1] انتظار نتوان داشت، قلبی رئوف و مهربان نیز داشت. اگر عیبی بر او گرفته باشند این است که در پاره‌ای اوقات شدت و خشونت اندکی به کار برده است. نوشته‌های او که عالی‌ترین دستورهای اخلاقی جهان باستان است اگر با عالی‌ترین تعلیمات عیسی فرقی داشته باشد، فرق بسیار اندکی است. این مرد که حکومت و زندگیش موافق با عالی‌ترین تعلیمات عیسی بود و هرگز عیسویان، شاهی چون او نداشته‌اند، با دین عیسی مخالف بود و عیسویان را مجازات می‌کرد. او بر فراز آن‌چه تمدن بشر قبل از او به دست آورده بود قرار داشت، عقلی خالی از غرض و تیزبین داشت چنان‌که عالی‌ترین اصول اخلاقی را که با آن‌چه عیسی آورده بود تفاوت نداشت خود مستقلاً دریافته بود و همواره در پیش خاطر خویش داشت. با این‌همه نتوانست درک کند که عیسی برای جهان خیر بود و نه شّر. با آنکه خود او از تکلیف خود نسبت به جهانیان تا عمق وجودش آگاه بود و جز خیر برای مردمان نمی‌خواست، اما می‌دید یا می‌پنداشت

۱ـ چون حکمای رواقی با همه‌ی عواطف از نیک و بد، مخالف بودند و معتقد بودند که آدمی باید نیکی کند بدان سبب که عقل چنین حکم می‌کند و نه به علت آنکه عواطف آن‌ها برانگیخته شده است. مارکوس اورلیوس امپراتور حکیم و عالی‌قدر روم هم از زمره‌ی این حکیمان بود. م.

که خیر جهان در آن است و قوام ملک و ملت به آن که مردمان به خدایان زمان معتقد باشند. چون حکمرانی بر مردمان به عهده‌ی او بود نمی‌خواست اجازه دهد شیرازه‌ی جامعه در عهد او گسیخته شود و می‌پنداشت که اگر شیرازه‌ی موجود جامعه گسیخته شود، ممکن نیست شیرازه‌ی نو و نظم و قوام تازه‌ای، جانشین نظم قدیم شود. دین نوی که پیدا شده بود، می‌خواست تار و پودهای موجود جامعه را بگسلد، پس اگر تکلیف او نبود که آن را خود بپذیرد و بر ملت‌هایش تحمیل کند تکلیفش آن بود که آن را ریشه‌کن کند. چون در نظر او دین عیسی فرستاده‌ی خداوند نبود و اصولش بر حق نبود و چون نمی‌توانست داستان شگفت‌انگیز پیامبری را که بر دار کرده‌اند باور کند پس نمی‌توانست دستگاهی را که اساسش در نظر او بر توّهم بود بپذیرد. نمی‌توانست پیش‌بینی کند، چنان‌که ما امروز می‌دانیم، کار این عیسی آن بود که جامعه‌ی کهنه را نو کند. این مرد که مهربان‌ترین سلاطین و نیک‌نهادترین حکیمان بود، تنها به تبعیت از حس تکلیف خود امر به کشتن و ریشه‌کن کردن عیسویان کرد. در نظر من این داستان یکی از غم‌انگیزترین داستان‌های تاریخ بشر است. با درد و تأسف باید بگوییم اگر مارکوس اورلیوس دین عیسی را پذیرفته و دین رسمی ملل امپراتوری کرده بود، و نه کنستانتین، دین عیسی در جهان با آن‌چه بوده است اختلاف زیادی می‌داشت. اما نسبت به او بی‌انصافی کرده و حقیقت تاریخ را پنهان داشته‌ایم اگر نگوییم همان دلایلی که عیسویان برای تنبیه مخالفان عیسویت داشتند، او نیز در تنبیه عیسویان داشت. بدان‌سان که عیسویان می‌پندارند خدا نشناسی باطل است و تاروپود جامعه را از هم می‌گسلد. همان اعتقاد را نیز مارکوس اورلیوس راجع به عیسویت داشت، با آنکه از او توقع داریم بهتر از همه‌ی مردمان زمان خود دریافته باشد که چنین نیست. پس در روزگار ما اگر کسی طرفدار آن باشد که کسان را به جرم عقیده‌ای که دارند باید کیفر داد، اگر نه خود را خردمندتر و بهتر از مارکوس اورلیوس فرض کند و در احاطه بر خردمندی زمان و در بصیرت و

تفوق بر هم‌زمانان خود و در عشق حقیقت‌طلبی خود را برتر از او بشمارد، باشد که از داستان مارکوس اورلیوس عبرت گیرد و عاقبت تأثرانگیز تقوی و فضیلت او را پیش خاطر آورد.

دشمنان آزادی دین که طرف‌دار تنبیه مخالفان خود هستند، برای آن‌که استدلالی نکنند که عمل مارکوس اورلیوس را موجه و بر حق جلوه دهد، وقتی در تنگنا می‌افتند به همراه دکتر جانسن[1] می‌گویند کیفر دیدن و شهید شدن امتحانی است که پیروان دینی باید از آن بگذارند تا سپید روی بیرون آیند و بر حق بودن خود را ثابت کنند زیرا سختی و رنج، باطل را خاموش می‌کند اما در مقابل حق قدرتی ندارد. این طرز استدلالی است که کسی به آن پاسخ نداده اما نمی‌توان از آن گذشت.

نظریه‌ای را که بگوید حق را ممکن است آزار و شکنجه داد چون از آزار و شکنجه زیانی نمی‌بیند، نمی‌توان دشمن عمدی عقاید نو خواند. اما نمی‌توانیم سخاوت و مهربانی صاحبان این نظریه را نسبت به کسانی که بشر برای این عقاید نو مدیون آن‌ها است، بپذیریم. کشف حقیقتی که برای جهانیان اهمیت فوق‌العاده دارد و از آن بی‌خبر بوده‌اند، یا نشان دادن اشتباه آن‌ها در امری که در منافع مادی یا روحانی آن‌ها تأثیر به‌سزا خواهد داشت، بزرگ‌ترین خدمتی است که فردی می‌تواند به همنوعان خود کند. در مواردی مثل خدمت عیسویان یا مصلحان دین عیسوی، به عقیده‌ی دکتر جانسن، این کشف و راهنمایی، گرانبهاترین هدیه‌ای است که به بشر می‌توان داد. اما به عقیده‌ی پیروان این نظریه هیچ مصیبت بزرگ و فاجعه‌ی عظیمی وجود ندارد که لازم شود افراد بشر بر آن زاری کنند، اگر کسانی که این خدمت را کرده و این هدیه‌ی گرانبها را به بشر ارزانی داشته‌اند با شکنجه و شهادت پاداش یابند و مانند زشت‌کارترین جنایت‌کاران کیفر ببینند، این معامله با آن‌ها کاری عادی و پذیرفتنی است. اینان معتقدند که با کاشفان حقایق جدید باید

۱ـ Dr. Johnson ادیب انگلیسی قرن هیجدهم میلادی و مؤلف فرهنگ لغات انگلیسی.

چنان رفتار کرد که اهالی لکریس[1] با مقننان خود رفتار می‌کردند و آنان را رسم بر این بود که هر کس قانون جدیدی پیشنهاد می‌کرد، هنگام بحث دربارهٔ آن قانون او را طناب بر گردن بسته در مجمع قانونگذاری حاضر می‌کردند. اگر قانون او مورد تصویب واقع نمی‌شد، همان‌جا طناب را می‌کشیدند و جانش را می‌گرفتند. مردمی که نیکی کنندگان خود را چنین پاداش دهند، روشن است که قدر نیکی را نمی‌شناسند. به نظر من پیروان این نظریه، کسانی هستند که معتقدند روزگاری حقایق نومطلوب بود اما امروز دیگر ما را بس است.

اما واقعاً این گفته که سرانجام حق بر باطل پیروز خواهد شد، یکی از آن دروغ‌های خوشایندی است که مردم از دهان هم گرفته و چندان تکرار کرده‌اند که پیش پا افتاده و مبتذل شده است ولی حقیقتی در آن نیست و تجربه برخلاف آن را نشان داده است. تاریخ پر از سرگذشت حقایقی است که در اثر شکنجه و کیفر زیر پا گذاشته شده‌اند. اگر همهٔ این حقایق برای همیشه خاموش نشده باشند، پیشرفت آن‌ها قرن‌ها به عقب افتاده است. از عقاید دینی مثال بزنیم. اصلاح کلیسای عیسوی[2] لااقل بیست بار قبل از لوتر[3] شروع شد و هر دفعه در اثر زور و فشار خاموش شد. ارنولد اهل برشیا[4] را خاموش کردند. فرادولچینو[5] را خاموش کردند. ساوونارولا[6] را خاموش کردند. البی جوا[7] را خاموش کردند. وودا[8] را خاموش کردند. لولارد[9]ها را خاموش کردند. هوسایت[10]ها را خاموش کردند. حتی بعد از لوتر هر کس بدعتی آورد مجازاتش کردند، چنان‌که ریشهٔ مذهب پروتستان را از اسپانیا، ایتالیا، فلاندر و امپراتوری اتریش بر کندند. در انگلستان

۱ـ Locris یکی از نواحی یونان قدیم است.

۲ـ منظور Reformation است و آن طغیان دینی بر ضد کلیسای کاتولیک بود که در قرن شانزدهم میلادی صورت گرفت و پیشوایان آن مارتین لوتر در آلمان، کالوین در سویس و جان ناکس در اسکاتلند بودند.

3. Luther.
4. Arnold Of Brescia.
5. Fra Dolcino.
6. Savonarola.
7. Albigeois.
8. Vaudois.
9. The Lollards.
10. Hussites.

هم اگر کوین ماری[1] زنده مانده بود یا کوین الیزابت[2] مرده بود سرنوشت مذهب پروتستان همان‌طور می‌شد. مجازات بدعت‌آورندگان در دین همیشه با موفقیت توأم بوده است، مگر در مواردی که عده‌ی طاغیان چندان زیاد بوده که قدرت حاکم وقت و توانایی برانداختن آن‌ها را نداشته است. هیچ‌کس نمی‌تواند تردید کند که «امپراتوری روم نزدیک بود ریشه‌ی عیسویت را برای همیشه برکَند. علّت این‌که دین عیسی به جا ماند این بود که دولت روم گاهی بر آنان فشار می‌آورد و مجازات‌شان می‌کرد و مدت زیادی متعرضشان نمی‌شد و آنان فرصت داشتند به تبلیغات خود ادامه دهند. این عقیده که حق از لحاظ حق بودنش تاب و توانی دارد که باطل ندارد و حق عاقبت بر باطل پیروز خواهد شد و حتی از زندان و آتش جان به در خواهد برد، عقیده‌ای نادرست و مبتنی بر احساسات است و نه بر عقل و تجربه. تنها امتیازی که حقیقت دارد آن است که وقتی عقیده‌ای درست بود، ممکن است یک‌بار و دوبار و چند بار سرکوب شود و موقتاً خاموش شود اما در سیر تاریخ کسان دیگری پیدا خواهند شد که باز آن حقیقت را کشف خواهند کرد ولی بقا و اشاعه‌ی آن منوط به آن است که کشف مجدد آن مصادف با اوضاع و احوال مناسبی باشد و پیروانی پیدا کند که عده‌ی آنان چندان زیاد باشد که فشارها و مجازات‌های بعدی، دیگر قدرت خاموش کردن آن را نداشته باشد.

ممکن است بگویند امروز دیگر آورندگان بدعت را به مرگ محکوم نمی‌کنیم. ما مثل پدرانمان نیستیم که پیغمبران را می‌کشتند. ما برای پیغمبرانی که آن‌ها کشته‌اند مقابر مجلل می‌سازیم. راست است که امروز دیگر کافران را نمی‌کشیم و مجازاتی که امروز می‌توانند بر کافری روا دارند آن‌گونه نیست که ریشه‌ی حیات او را قطع کند. اما نباید غرّه شویم و به خود تهنیت بگوییم که دیگر مجازات قانونی بدعت در جامعه‌ی ما نیست. هنوز برای عقاید یا لااقل برای ابراز عقیده در قانون ما مجازات هست و استناد به آن هم نادر نیست و هر آن ممکن است آن

1. Queen Mary.
2. Queen Elizabeth.

قانون را به شدّت اجرا کنند. در سال ۱۸۵۷ در دادگاه ایالت کرنوال[1] مرد بیچاره‌ای را که تقوی و پاکدامنیش مورد تردید نبود به بیست‌ویک ماه حبس محکوم کردند به جرم این‌که بر دری عبارات موهن نسبت به دین عیسی نوشته بود. یک ماه پس از آن در دادگاه جنایی الدبیلی[2] دو نفر[3] را در دفعات مختلف از عضویت هیأت منصفه اخراج کردند و یکی از آن‌ها را قاضی و یکی از وکلای مدافع به باد دشنام گرفت زیرا اظهار داشته بود که به دین اعتقادی ندارد و نفر سومی که شخصی خارجی بود[4] چون همان اظهار را کرده بود دادگاه به شکایت او بر ضدّ دزدی رسیدگی نکرد و رسیدگی نکردن دادگاه مستند بر این اصل حقوقی بود که گواهی هیچ‌کس در دادگاه پذیرفته نمی‌شود اگر آن شخص به معاد و به خدایی (از هر نوع که باشد مقبول است) معتقد نباشد. چنین رفتاری با این اشخاص معادل این است که آن‌ها را مانند راهزنان به‌شمار آورند و از حقوق مدنی محروم کنند. فرضی که این اصل بر آن مبتنی است آن است که آن کس که به معاد معتقد نباشد سوگندش ارزشی ندارد و این فرض نمودار نادانی کامل و بی‌خبری از تاریخ است. زیرا به گواهی تاریخ، مسلّم است که قسمت اعظم کافران و کسانی که ایمان مذهبی نداشته‌اند در همه‌ی قرون مردان با تقوی و شرافتمندی بوده‌اند. کسانی که حتی کم‌ترین آگاهی از این امر داشته باشند، هرگز از این فرض غلط پیروی نخواهند کرد. از این بگذریم که این اصل تخم نابودی و فساد را در خود دارد. به این بهانه که کافران دروغگویند، گواهی کافرانی را که حاضرند دروغ بگویند می‌پذیرد اما گواهی آن عده‌ی با شرف و راست‌گو را که

۱ـ Cornwall ایالتی در مغرب انگلستان.

۲ـ Old Bailey دادگاه جنایی لندن.

۳ـ اسم یک نفر George Jacob Holyak و تاریخ واقعه ۱۷ اوت ۱۸۵۷ و اسم دیگری Edward Truelove و تاریخ واقعه‌ی ژوئیه ۱۸۵۷ بوده است.

۴ـ Baron de Gleichen و دادگاه Marlborough Street Police Court و تاریخ واقعه ۱۴ اوت ۱۸۵۷ بود.

شجاعت دارند اعتقاد خود را بیان کنند، نمی‌پذیرد. پس اصل نارواییِ که چنین محکوم به بطلان است، تنها ممکن است به عنوان نشانه‌ی ستم‌گری و کینه‌توزی به جا بماند. این اصل و نتایج آن نه تنها به منکران حقّانیت دین توهین است، بلکه هم‌چنان توهین بزرگی نسبت به مؤمنان است. زیرا نتیجه‌ی آن چنین است: اگر آن‌ها که به معاد و عذاب آخرت معتقد نیستند بالضّروره دروغگو هستند پس مؤمنانی که به آتش جهنم معتقدند تنها به علّت ترسی که از آتش جهنم دارند راست می‌گویند. چنین اعتقادی با اصول تعلیمات عیسی سازگار نیست و لابد پیروان این عقیده با مطالعه‌ی نفس خود به چنین اصلی پی برده‌اند.

حقیقت این است که اصولی از این قبیل، از بقایای کشتارهای مذهبی است و هرچند نشانه‌ی آن نیست که ما امروز هوس کشتار مذهبی داریم اما نمودار آن بیماری است که فکر انگلیسی دچار آن است یعنی این‌که مردم لذتی می‌برند که اصل بد و غیرعادلانه‌ای را حفظ کنند بدون آن‌که قصد داشته باشند واقعاً آن را اجرا کنند. اما بدبختانه اطمینانی نمی‌توان داشت که بدترین انواع قانونی کیفر دادن مذهبی که صد سال است معلّق و مسکوت مانده است روزی زنده نشود.

در این روزگار، آرامش ظاهری امور را گاه کوشش‌هایی که برای زنده کردن گذشته می‌شود برهم می‌زند و منظور از این اغتشاش البته کسب نفع جدیدی است. آن‌چه امروزه از آن به عنوان تجدید حیات دین صحبت می‌شود و عده‌ای به آن فخر می‌کنند، نزد مردمانی که ذهن محدود و تربیت کم دارند همان زنده کردن تعصّب و خرافات دینی است. جایی که تعصّب و نابردباری، صفت مردمان باشد، چنان‌که در طبقات متوسط کشور ما چنین است، کمترین محرکی کافی است که دوباره آن‌ها را به کیفر دادن عقاید دینی برانگیزد[1]. زیرا وضع بدین

۱ـ واقعه‌ی سپی (Sepoy) نشان می‌دهد که هنوز تا چه پایه عشق به کشتار و کیفر دادن دینی در نهاد ما زنده است. با سخنان اراذل و اوباش کاری نداریم ولی پیشوایان دین عیسوی درباره‌ی حکومت برهندوان و مسلمانان (منظور اهالی هندوستان است. م.) اعلام کرده‌اند که تنها به مدارسی کمک مالی خواهد شد که انجیل را در برنامه‌ی خود تدریس کنند و نتیجه آن است که کار

صورت است:

عقیده و احساساتی که مردم نسبت به صاحبان عقیده‌ی مخالف دارند اهمیت بسیار دارد و این است آن‌چه در کشور ما خطر واقعی است. کیفرهای قانونی که در این خصوص موجود است، حتی اگر اجرا نشود، احساسات نامعقول مردم را زنده نگاه می‌دارد و تقویت می‌کند. داغ ننگی که افکار عمومی در انگلستان بر پیشانی هر نوع عقیده‌ی تازه و بدعتی در امر دین می‌زند، اثر فوق‌العاده بد دارد. این است که عقیده‌ی دینی تازه در انگلستان کمتر از سایر ممالک اروپا فرصت تجلّی پیدا می‌کند با آنکه در آن ممالک کیفرهای قانونی، شدیدتر است و نزد ما چنان شدتی ندارد. در انگلستان اگر کسی وضع مالیش خوب باشد و نیازی نداشته باشد که از راه کسب و کار امرارمعاش کند، می‌تواند عقیده‌ی خود را بیان کند. اما در مورد دیگران عقاید عموم چنان بدعت‌آورندگان را از اشتغال به کسب و کار محروم می‌کند که اثرش از کیفر قانونی شدیدتر است. فرقی نیست بین آن‌که کسی را در زندان نگه‌دارید یا وسیله‌ی کسب نان را از او بگیرید. اما کسانی‌که نانشان تأمین است و انتظار لطفی از صاحبان قدرت یا گروهی از مردم و یا عموم مردم به‌طور کلی ندارند، دچار چیزی جز بدگویی و بداندیشی مردمان نمی‌شوند و بداندیشی و بدگویی مردمان تحملش ناممکن نیست. اما توقع محبت و شفقت

رسمی تنها به کسی خواهند داد که عیسوی واقعی یا عیسوی دروغی باشد. معاون وزارتخانه‌ای در نطقی که در ۱۲ نوامبر ۱۸۵۷ در حوزه‌ی انتخابیه خود کرد چنین گفت:

«تحمیل ایمان آن‌ها (یعنی ایمان صدها میلیون اتباع هندی انگلستان) و بردباری با خرافاتی که آن‌ها دین می‌خوانند (یعنی دین هندوان و مسلمانان. م.) موجب شده است که تفوق انگلستان را عقب اندازد و راه را بر نفوذ عیسویت ببندد... راست است که بردباری در کشور ما مورد قبول همه است اما آن‌ها (یعنی هندیان. م.) نباید از این سوءاستفاده کنند.» منظور او از بردباری تحمیل اختلاف عقاید عیسویان با هم بود و بردباری با کسانی که اصول دین عیسوی را پذیرفته‌اند نه بردباری با غیرعیسویان. من میل دارم توجه شما را بدین نکته معطوف کنم مردی که در حکومت لیبرال‌ها در این کشور مقام مهمی داشته است معتقد است بردباری نباید شامل کسانی شود که عیسی را خداوند خود نمی‌شمارند. پس از این نمایش سفیهانه و احمقانه چه کسی می‌تواند بگوید در مملکت ما کیفرهای دینی و سخت‌گیری مذهبی از میان رفته است؟

را باید یکسره از مردمان نداشته باشند. هرچند امروز مانند سابق به صاحبان عقیده‌ی نو بدی نمی‌کنیم، در رفتاری که با آنان می‌کنیم در واقع به خود بدی می‌کنیم. سقراط را کشتند اما حکمت سقراطی مانند خورشیدی بر اوج آسمان برآمد و جهانی را روشنی بخشید. عیسویان را به دهان شیران انداختند اما کلیسای عیسوی چون درختی برومند گسترش یافت و نهال‌های ضعیف را از میان برد. نابردباری اجتماعی ما کسی را نمی‌کشد و چیزی را ریشه‌کن نمی‌سازد اما صاحبان عقاید نو را وادار می‌کند که عقاید خود را پنهان دارند و از ترویج آن خودداری کنند.

نزد ما در دوره‌های مختلف عقاید سرکش نه پیشرفت کرده‌اند و نه عقب‌نشینی. هرگز شعله‌ور نمی‌شوند و نوری پخش نمی‌کنند اما مثل آتش زیر خاکستر به جا می‌مانند و تنها جمع کوچکی از اهل فکر و بصیرت را گرم می‌کنند. ولی بر امور کلی بشر نوری خواه واقعی یا فریبنده نمی‌تابانند. به این ترتیب وضعی ادامه می‌یابد که در نظر بعضی وضع مطبوعی است زیرا بدون آنکه نیاز به کیفر دادن یا زندانی کردن کسی باشد، همه‌ی عقاید مسلم و پابرجا ظاهراً حفظ و رعایت می‌شوند و در عین حال بر کسانی که عادت به تفکر دارند و بدعت و نوخواهی می‌آوردند، راه کاملاً بسته نمی‌شود. به این ترتیب صلح و آرامشی در عالم افکار حفظ می‌شود و کارها جریانی را که داشته‌اند ادامه می‌دهند. اما این طرز حفظ آرامش فکری، برای ما به قیمت گرانی تمام می‌شود زیرا به این ترتیب شجاعت اخلاقی مردمان را تباه می‌سازیم. در چنین وضعی که عقل‌های فعّال و کنجکاو صلاح را در این می‌بینند که اصول کلی اعتقادات خود را در سینه پنهان دارند و در آن‌چه برای مردم می‌گویند تا آن‌جا که بتوانند نتایجی را که به آن رسیده‌اند با مقدماتی پیوند دهند که خود به آن‌ها معتقد نیستند، نمی‌توان انتظار داشت که کسانی قدعلم کنند که منش شجاع و منطق روشن و هوش تیزبین را باهم آمیخته دارند و حال آنکه این نوع کسانند که تمدن معنوی بشر مرهون آن‌ها

است. اما در پایین طبقه‌ی چنان بزرگانی، مردانی قرار دارند که یا با عقاید مبتذل اجتماع موافقند و یا ریاکاران مصلحت‌بینی هستند که عقایدی که اظهار می‌دارند برای مجاب کردن شنوندگان است بدون آنکه در دل خود به آن‌ها معتقد باشند. اما کسانی که نخواهند به این درجه از انحطاط تن دهند، به ناچار فکر خود را محدود می‌کنند و علاقه‌هایشان را متوجه چیزهایی می‌سازند که با اصول کلی مرتبط نباشند مثل مطلب عادی کوچکی که اگر ذهن بشر قوت و وسعت یافته بود خود به‌خود حل می‌شد[1]. اما ذهن بشر قوت و وسعت نخواهد یافت مگر آنکه آزادی و شجاعت کامل داشته باشد که در اصول کلی و اساسی، تفحّص و گفت‌وگو کند.

کسانی که معتقدند بستن دهان مخالفان فکری، زیانی ندارد، باید در نظر بگیرند که در نتیجه‌ی این خاموشی اولاً فرصت عادلانه‌ای به عقاید مخالف داده نمی‌شود که اگر بر حقند حقّانیت خود را اثبات کنند و دیگر آنکه آن قسمت از این عقاید که آزادیِ بحث، ممکن بود بطلان آن‌ها را نشان دهد، در نتیجه‌ی سکوت هرچند منتشر نمی‌شوند، از میان هم نمی‌روند و به‌جا می‌مانند. اما زیان بزرگ در ممنوع کردن بحثی که از آن نتیجه‌ای مخالف عقاید مقبول گرفته شود، به صاحب عقیده نمی‌رسد بلکه به مردمی می‌رسد که در نتیجه‌ی این منع، نموّ و پیشرفت ذهن آن‌ها متوقف می‌شود و عقل آن‌ها از وحشت طغیان، راه و رسم بردگی در پیش می‌گیرد. چه بسیار ذهن‌های روشن و قابل که چون با منش سست و ترس همراهند یارای آن ندارند که افکار خود را با دلیری و قدرت پی‌گیری کنند و به نتیجه‌ی منطقی خود برسانند، از ترس آن که مبادا نتیجه‌ای که به دست

۱ـ منظور استوارت میل این است که در چنین اوضاعی مردم با مسائل جزیی و بی‌اهمیتی سرگرم می‌شوند که در وضع عادی بدان توجه نمی‌کردند. داستان کشف داروی سرطان از گیاهانی که در کویرلوت می‌روید که سال‌ها پیش مهم‌ترین خبر روز ایران شده بود مثالی در توضیح این معنی است البته به شرط این‌که فرض دیگری را که می‌گوید این قبیل اباطیل عمداً انتشار داده می‌شوند تا مردم را از اخبار مهم غافل نگه‌دارند نتوانیم بپذیریم. م.

می‌آید در نظر توده‌ی عوام مخالفت با دین یا اخلاق خوانده شود. اما زیانی که از این بابت به جهان وارد می‌آید اندازه نتوان گرفت. در میان این عده گاه کسانی را می‌بینیم که وجدان حساس و ادراک دقیق و عالی دارند و عمری با جهش‌های فکری خود در ستیزند و می‌کوشند تا نور عقل و فرمان وجدان خود را تابع سنّت مقبول مردمان کنند و با این‌همه کوشش، عاقبت موفقیتی هم به دست نمی‌آورند. کسی راکه تشخیص ندهد وظیفه‌ی اساسی او به عنوان شخص متفکر آن است که فکر و استدلال خود را تا غایت منطقی آن تعقیب کند، هرگز نمی‌توان متفکر بزرگی به‌حساب آورد.

حقیقت، از اشتباهات کسی که با تحقیق و مطالعه و مستقلاً برای خود فکر می‌کند بهره‌ی بیشتری می‌برد تا از عقاید درست عده‌ی دیگر که اعتقادشان به عقیده‌ای بدان سبب است که هرگز رنج فکر کردن به خود نداده‌اند. آزادی تفکر نه تنها به این دلیل که به برکت آن متفکران بزرگ به‌وجود آیند ضروری است، بلکه همان‌قدر و حتی بیشتر به این دلیل لازم است که در نتیجه‌ی آن توده‌ی مردمان به حدی از بلوغ فکری که استعداد آن را دارند برسند.

راست است که گاه از محیط‌های بردگی فکری، متفکران بزرگ برخاسته‌اند و هنوز هم برمی‌خیزند، اما در چنین محیط خفقان‌آوری ملّت بالغ و رشد کرده‌ای هرگز به‌وجود نخواهد آمد. زمانی ملّتی از لحاظ فکری اعتلا یافته است که قید بردگی فکری موقتاً از گردن او برداشته شده است. وقتی مقبول سنّت آن باشد که در اصول، بحث جایز نیست، زمانی که تفکر در مهم‌ترین مسایل انسانی ممنوع باشد، امید نمی‌توان داشت جنب‌وجوش فکری زیادی که بعضی از دوران‌های تاریخ بشر را ممتاز و برجسته کرده است، به‌وجود آید. بعضی مطالب چنان اساسی و مهم هستند که بحث درباره‌ی آن‌ها می‌تواند شوق مردمان را شعله‌ور کند و محّرکی باشد که مردمان عادی را در صف متفکران قرار دهد. اگر درباره‌ی بحث از این مطالب اجتناب شود، هرگز نمی‌توان فکر مردمان را از پایه تکان داد.

در تاریخ اروپا دوره‌هایی را می‌توان به عنوان شاهد این مطلب انتخاب کرد. یکی از این‌ها دوره‌ی پس از اصلاح دین[1] بود و دوره‌ی دوم که بیشتر محدود به قاره‌ی اروپا بود نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم بود و دوره‌ی سوم که از همه کوتاه‌تر بود عصر گوته[2] و فیخته[3] در آلمان بود. عقایدی که در این دوره‌ها به‌وجود آمدند با یکدیگر اختلاف داشتند اما هر سه دوره در یک امر مشترک بودند و آن این‌که یوغ حکمرانی بر عقاید در این سه دوره شکسته شده بود. در این سه دوره بساط ستم‌گری معنوی برچیده شده بود و هنوز ستم‌گری جدیدی جانشین آن نشده بود. جنبشی که این سه دوره به اروپا داد، اروپایی را که اکنون می‌شناسیم ایجاد کرد. هر پیشرفتی که در فکر یا در سازمان‌های اجتماعی نصیب اروپا شده است در یکی از این سه دوره شروع شده است. اما چنین به نظر می‌رسد. که نیروهای محرکی که در این دوره‌ها به‌وجود آمد نزدیک به خاموش شدن است و منتظر جنبش نوی نباید بود مگر این‌که برای برقراری آزادی معنوی خود از نو بکوشیم.

اکنون به قسمت دوم استدلال خود نظری بیندازیم و فرض کنیم عقایدی که بر مردمان تحمیل شده است باطل نیست و حق است و ببینیم علاقه‌ی مردمان به عقایدی که درباره‌ی آن‌ها حق کنجکاوی ندارند چگونه است. کسی که اعتقادی دارد و هرچند با احتیاط اذعان می‌کند که ممکن است عقیده‌ی او باطل باشد، اگر نتواند عقیده‌ای را که درست می‌داند دلیرانه، بدون ترس و آزادانه مطرح کند و مورد بحث قرار دهد، عقیده‌ی درست او در نظر خودش عقیده‌ی زنده‌ای نخواهد بود.

عده‌ای (که خوشبختانه شمار آن‌ها امروز کمتر از پیش است) چنین می‌اندیشند که اگر کسانی بدون چون و چرا به آن‌چه آنان حق می‌دانند معتقد

1. Reformation.

۲ـ Goethe شاعر بزرگ آلمانی در قرن نوزدهم.

۳ـ Fichte فیلسوف معروف آلمانی در قرن نوزدهم.

شوند کفایت می‌کند. هرچند این گروندگان هیچ آگاهی نداشته باشند که به چه دلیل آن عقیده حق است و هرچند که نتوانند از آن عقیده در مقابل کوچک‌ترین ایرادی دفاع کنند. این اشخاص اگر بتوانند عقیده‌ی خود را به زور به دیگران تحمیل کنند چنین می‌کنند و در نظر آن‌ها فایده‌ای بر آن متصور نیست و بلکه زیان هم دارد که حق و باطل بودن عقیده، مورد بحث و گفت‌وگو واقع شود. نتیجه‌ی این نوع تحمیل آن است که عقاید تحمیل شده از روی عقل و منطق مردود نمی‌شوند و رد شدن آن‌ها از روی شتاب و نادانی است. زیرا جلوی کنجکاوی ذهن بشر و گفت‌وگو را نمی‌توان گرفت و وقتی کنجکاوی راجع به عقیده‌ای شروع شود که مبتنی بر عقل و منطق نبوده است، آن عقیده در مقابل کوچک‌ترین دلیل محکمی از میان می‌رود. اما اگر امکان رد شدن این عقاید را هم کنار بگذاریم، به فرض این‌که این عقاید بر حق باشند، شیوه‌ی پذیرفتن این حقایق نادرست بوده است. عقیده‌ی درستی را ما در ذهن خود مثل اباطیل و خراقات بی‌چون و چرا جا داده‌ایم. این شناختن حقیقت نیست بلکه معتقد شدن و در نتیجه افزودن تصوّرات خرافی جدید به خراقات دیگر است.

اگر باید ذهن بشر رشد کند و تربیت شود ـ و لااقل پروتستان‌ها به این اصل اعتراضی ندارند ـ آیا رشد ذهن جز به این وسیله که در ریشه و اصل و علّت عقایدی که اتخاذ کرده است کنجکاوی و تحقیق کند، صورت می‌پذیرد؟ روشن کردن و قوی کردن نیروی ادراک جز به وسیله‌ی تحقیق در اصل و منشاء عقایدی که داریم به چه وسیله ممکن است؟ در مورد مسایلی که داشتن عقیده‌ی درست درباره‌ی آن‌ها اهمیت فوق‌العاده دارد، لازم است که اشخاص بتوانند از عقیده‌ی خود در مقابل ایرادهای معمول دفاع کنند. اما کسی ممکن است بگوید: «دلایل صحّت عقیده را به مردمان بیاموزید.» اما نمی‌توان گفت چون با عقیده‌ای مخالفت نشده است باید طوطی‌وار آن را فراگرفت. کسانی که هندسه می‌آموزند دلایل اثبات قضایا را نیز می‌آموزند و تنها حکم قضایا را حفظ نمی‌کنند. حرف

بیپایه و باطلی است که بگویند چون کسی منکر حق بودن قضایای هندسی نیست و شنیده نشده است که کسی بر آنها ایراد گیرد، یادگرفتن شیوهی اثبات قضایای هندسه بیفایده است. آموختن قضایا و طریق اثبات آنها، در موضوعی مثل ریاضیات کافی است زیرا هیچگونه دلیلی بر ضدّ آن موجود نیست و نمیتواند مخالفی داشته باشد. اما سایر مطالب چنین نیست و در این موارد حقیقت، خط فاصلی بین دو دسته دلایل مخالف یکدیگر است. حتی در حکمت طبیعی همیشه بیان دیگری برای پدیدههای طبیعی هست. مثلاً در مقابل نظریهای که خورشید را مرکز منظومهی شمسی قرار میدهد، این نظریه هست که زمین در مرکز است یا در مقابل اکسیژن، شیمیدانهای دیگری ممکن است فلوجیستن [1] را قرار دهند. دانشمند باید ثابت کند که نظر مخالف درست نیست و تا ثابت نکرده باشد و تا وقتی که ما ندانیم چگونه ثابت کرده است، میگوییم از اساس عقاید خود بیخبریم. اما وقتی به موضوعاتی میرسیم که بسیار پیچیدهترند از قبیل موضوعات اخلاقی، دینی، سیاسی و موضوعات مربوط به روابط و زندگانی اجتماعی، آن وقت میبینیم سه چهارم دلایلی که برای عقیدهای اقامه شده است، دلایلی است که بر ردّ عقیدهی مخالف آوردهاند. دومین ناطق بزرگ جهان باستان خود نقل کرده است که دلایلِ مدعی خود را با مدت زمانی بیش از آن که صرف تهیهی دلایل خود میکرد، مورد دقت و رسیدگی قرار میداد. آنچه سیسرو [2] در دفاع از لایحهی قانونی خود میکرد، باید مورد تقلید همهی کسانی واقع شود که در عقیدهای تحقیق میکنند، تا حقیقت را دریابند. آنکس که فقط دلایلی برای دفاع از خود یادگرفته است، نمیداند چگونه از خود دفاع کند. ممکن است دلایل او قوی باشد وکسی نتواند آنها را ردکند اما اگر او هم نتواند دلایل مخالف خود را ردکند و حتی نداند که آن دلایل چه هستند، آن وقت موجبی ندارد که به هیچ یک از دو عقیدهی مخالف معتقد باشد. در چنین

---

1. Phlogiston.

2. Cicero.

وضعی راه عقلانی‌ای که می‌تواند در پیش گیرد این است که از اتخاذ هر عقیده‌ای در آن باب خودداری کند و اگر جز آن کند معلوم است یا ندانسته عقیده‌ای را پذیرفته است و یا مثل اکثر مردمان جهان آن عقیده‌ای را رجحان داده است که با تمایلات او موافق‌تر بوده است. هم‌چنین کافی نیست که دلایل طرف و بیان و ردّ آن را از معلمان خود شنیده باشد. این راهی نیست که از آن بتوان به حقیقت عقیده‌ی مخالف و دلایل درستی آن پی برد و ذهن خود را درست با آن آشنا کرد. دلایل عقیده‌ی مخالف را باید از کسانی شنید که واقعاً به آن ایمان دارند و با گرمی از آن دفاع می‌کنند و در این راه نهایت کوشش را به جا می‌آورند. باید دلایل طرف را در بهترین صورت خود ببیند و بشناسد. باید مشکلی را که اعتقاد درست باید با آن روبه‌رو شود و بر آن پیروز گردد با همه‌ی شدّت و قدرتش ببیند و درک کند و الاّ هرگز چنان ایمانی به حقیقت در او ایجاد نخواهد شد که بتواند بر آن مشکل پیروز آید. اما نودونه درصد مردمانی که آنان را تربیت شده می‌خوانیم، در این وضعیت قرار دارند. حتی کسانی نیز که به فصاحت تمام در دفاع از عقیده‌ی خود سخن می‌گویند، اعتقادات آنان ممکن است درست باشد اما همان‌قدر نیز امکان دارد که درست نباشد. هرگز خود را به جای کسانی که مخالف آنان فکر می‌کنند نگذاشته و نسنجیده‌اند که این کسان چه می‌گویند. در نتیجه اگر دقیق شویم اینان واقعاً از نظریه‌ای که به آن معتقدند درست آگاه نیستند. نمی‌دانند کدام قسمت آن قسمت‌های دیگر را موجه و مدلل می‌سازد. آگاه نیستند که دو مطلب که به ظاهر متناقضند ممکن است واقعاً با یکدیگر سازش داشته باشند و یا این‌که از دو دلیل به ظاهر قوی کدام یک را باید برگزید. از آن قسمت حقیقت که یکی از کفه‌های ترازو را سنگین‌تر از دیگری می‌کند و در شخصی که واقعاً روشن‌بین است موجب اعتقاد می‌شود، کاملاً بی‌خبرند. زیرا دانش واقعی نصیب کسی می‌شود که دلایل متعارض هر دو طرف را به دقت و بی‌طرفانه و با انصاف سنجیده باشد. عادت دادن خود به این نظم فکری چنان

مهم است که اگر برای اعتقادات درست، مخالفان قوی موجود نباشند، باید این مخالفان را در تصور به‌وجود آورد و به آن‌ها میدان داد تا با قوی‌ترین دلایل از خود دفاع کنند.

* دشمنان آزادی بیان، برای این‌که از اهمیت آن‌چه گفتم بکاهند، ممکن است بگویند مردمان نیازی ندارند همه‌ی آن‌چه را ممکن است بر وفق یا برخلاف عقیده‌ی آنان از طرف حکیمان یا علمای دین گفته شود، بدانند. برای مردم عادی جهان ضرورتی ندارد که از رموز استدلال حریف چیره‌دست آگاه باشند. اگر کسی باشد که به ایرادهای مخالفان جواب گوید به صورتی که هیچ حمله‌ای بی‌دفاع نماند، کفایت می‌کند. کافی است که مردمان ساده‌ی جهان که دلایل بدیهی صحّت اعتقادشان به آن‌ها آموخته شده است، به پیشوایان خود اعتماد داشته باشند. چون آگاهند که خود آن دانش و هنر را ندارند که همه‌ی مشکلات را حل کنند، می‌توانند دل خوش دارند و به این دل‌گرم باشند که کسانی هستند که آماده شده‌اند تا همه‌ی مشکلات و ایرادات را جواب گویند ورد کنند.

به فرض این‌که این نظر هم صحیح باشد و حق با کسانی باشد که حداقلِ معرفت را برای شناختن موضوع ایمان خود لازم می‌دانند، هنوز دلایلی که بر لزوم بیان آزاد آراء و عقاید هست به قوّت خود باقی می‌ماند. زیرا یکی از نتایج این نظر آن است که مردمان باید اطمینان عقلانی داشته باشند که به همه‌ی ایرادهای مخالفان جواب داده شده است. ولی چگونه ممکن است جواب داده شده باشد اگر به آن‌چه باید جواب داد، اجازه‌ی طرح و بحث آزاد داده نشده باشد؟ اگر توده‌ی مردم را هم کنار بگذاریم لااقل حکیمان و علمای دین که باید این مشکلات را جواب گویند، باید نخست خود را با این مشکلات آشنا سازند و چنین آشنایی غیرممکن است مگر این‌که این امکان وجود داشته باشد که آن مشکلات آزادانه و به بهترین وجه، طرح و بیان شده باشند. کلیسای کاتولیک در روبه‌رو شدن با این وضع، راه مخصوص خود را در پیش گرفته است. او مردمان

را به دو طبقه تقسیم کرده است: عده‌ای حق دارند ایمان خود را با علم محکم کنند و عده‌ی دیگر فقط باید ایمان داشته باشند. ولی به هیچ یک از دو گروه این آزادی داده نمی‌شود که به هر عقیده‌ای که بخواهند معتقد شوند. اما کشیشان، یا لااقل آن عده از ایشان که مورد اعتمادند، می‌توانند خود را با دلایل مخالفان آشنا سازند تا بتوانند آن‌ها را ردّ کنند و به این مناسبت حق دارند کتاب‌های مخالفان و کافران را بخوانند.

اما عوام مردم مجاز نیستند و اگر بخواهند از نوشته‌های مخالفان چیزی بخوانند باید اجازه‌ی مخصوص بگیرند و این اجازه به ندرت داده می‌شود. کلیسای کاتولیک معتقد است که آشنایی با دلایل عقاید مخالف برای معلمان و پیشروان مفید است اما برای بقیه‌ی مردمان مفید نیست و به این ترتیب برای طبقه‌ی برگزیده‌ی کلیسا فرهنگ معنوی بیشتری از دیگران قائل می‌شود اما به واقع آزادی بیشتری به آن‌ها نمی‌دهد. بنابراین چنان‌که منظور کلیسا است برای طبقه‌ای نسبت به سایر طبقات تفوقی ایجاد می‌کند اما در واقع این تفوق فرهنگی، واقعی نیست زیرا فرهنگ بدون آزادی هرگز ذهنی را روشن و وسیع نمی‌سازد. اما در ممالک پروتستان این تشخیص موجود نیست زیرا پروتستان‌ها معتقدند که مسئولیت دینی هر کس با خود اوست و نمی‌توان این مسئولیت را بر دوش معلمان گذاشت. از این هم که بگذریم در وضع کنونی جهان، تقریباً غیرممکن است کاری کرد تا کتاب‌هایی را که خواص می‌خوانند، عوام نخوانند. اگر معلمان بشر باید از آن‌چه لازم است آگاه شوند، در آن صورت باید همه چیز آزادانه نوشته و طبع و نشر شود.

وقتی عقایدی که مردم دارند واقعاً درست باشد، ممکن است تصور کرد بی‌خبر نگه داشتن آنان از دلایل صحّت آن عقاید، هرچند از لحاظ عقلی ناپسند است، از لحاظ اخلاقی زیانی ندارد و به ارزش آن اعتقادات از لحاظ تأثیرات نیکی که در منش اشخاص می‌کند، لطمه‌ای نمی‌زند. اما واقعیت آن است که اگر

آزادی بیان در این عقاید درست ممنوع شود، پس از مدتی نه تنها دلایل درستی این عقاید فراموش می‌شود بلکه پس از مدتی معنی واقعی خود این عقاید هم از ذهن‌ها می‌رود. عباراتی که این عقاید را بیان می‌کنند دیگر مفاهیمی در ذهن نمی‌آورند و اگر بیاورند غیراز آن مفاهیمی است که روزی موجود بوده‌اند. به جای تصوراتی جاندار و ایمانی زنده، قالب‌های سرد و بی‌جان باقی می‌مانند. قالب می‌ماند و روح و معنی فراموش می‌شود. این فصل مهم در تاریخ بشر را هرچه بیشتر بخوانیم کم خوانده‌ایم.

شاهد این امر سرگذشت همه‌ی مکاتب دینی و اخلاقی است. کسانی که این اعتقادها و ایمان‌ها را آورده‌اند، شاگردان آن‌ها از شور و شوق لبریز بوده‌اند. تا وقتی که پیروان این اعتقادها ناچار بوده‌اند برای برقرار ساختن عقیده‌ی خود و پیروز گردانیدن آن بر عقاید دیگر بکوشند، همه این شور و شوق و سرمستی را حس می‌کرده‌اند. اما عاقبت یا آن عقیده پیروز شده و عقیده‌ی رایج عموم گشته است و یا سیر پیشرفت آن متوقف مانده یعنی آن‌چه به دست آورده است نگه داشته و دیگر پیشرفتی نکرده است. در هر دو صورت بحث در اساس عقیده رو به کاهش رفته و سرانجام نابود شده است و آن عقیده به صورت یکی از عقاید و مذاهب مقبول برقرار شده است. کسانی که به آن اعتقاد یافته‌اند دیگر اعتقاد خود را با تکاپوی و جست‌وجوی خود به دست نیاورده‌اند و آن را به ارث یافته‌اند. این است که پس از آن کمتر اتفاق می‌افتد پیروان یکی از این فرقه‌ها در تعلیمات فرقه‌ی دیگر غور کند و آن را بسنجد و بر عقیده‌ی خود ترجیح دهد و آن را بپذیرد. در آغاز پیوسته هشیار و مواظب بودند تا از خود در مقابل جهانیان دفاع کنند اما اکنون دیگر به این دفاع نیازی نمی‌بینند و با دلایل مخالفان سر و کاری ندارند. انحطاط نیروی معنوی عقاید از همین تاریخ آغاز می‌شود. اغلب از معلمان عقیدتی می‌شنویم که با تأسف می‌گویند قادر نیستند در پیروان خود آتشی برفروزند تا عقیده‌ای که اسماً پذیرفته‌اند در آن‌ها نیروی محرکی شود و در

عمق وجودشان راه یابد و در نتیجه در منش و کردارشان تأثیر واقعی کند. اما وقتی آن عقیده هنوز برای حفظ جان خود کوشش می‌کرد، وضع چنین نبود. در آن وقت حتی جنگاوران ضعیف‌تر هنوز می‌دانستند برای چه می‌جنگند و تفاوت عقیده‌ی خود را با عقیده‌های دیگر به درستی می‌دانستند. در دوره‌ی نخستین پیدایش آن عقیده، کسان بسیاری را می‌توان یافت که از اصول و پایه‌های اعتقاد خود به درستی آگاهند و در آن تفکر و تأمل بسیار کرده‌اند و از همه مهم‌تر آن‌که آن اعتقاد جزء وجودشان شده است و در منش و شخصیت آنان تأثیر عمیق کرده است.

اما وقتی این اعتقاد به شخص به ارث می‌رسد، آن شخص در پذیرفتن آن اثرپذیر است و مؤثر نیست. کم‌کم اصول اساسی آن را فراموش می‌کند و تنها قالب ظاهری از آن را حفظ می‌کند، ذهن او به سردی و بدون شوق به آن رضا می‌دهد، آن را می‌پذیرد. ولی پذیرفتن برای او تجربه‌ی شخصی نیست و از حسّ او سرچشمه نمی‌گیرد، تا جایی که میان این اعتقاد و حیات درونی شخص هیچ‌گونه ارتباطی ایجاد نمی‌شود و در او تأثیری نمی‌کند. مصداق این امر در روزگار ما فراوان است و می‌توان گفت اکثر مردم چنین هستند و این‌گونه می‌نماید که عقیده‌ی آنان در خارج ذهن‌شان قرار گرفته است و دیواری از سنگ به دور ذهن آن‌ها کشیده شده است تا از ورود عوامل مؤثر خارجی در آن جلوگیری کند. تنها قدرتی که عقیده‌ی آن‌ها دارد این است که از آشنایی ذهن با عقاید دیگر مانع می‌شود، اما خود این عقیده برای ذهن و دل صاحب آن هیچ کار دیگر نمی‌کند و تنها وظیفه‌اش آن است که بر دل و ذهن شخص پاسبانی کند تا همیشه خالی بماند.

نوع اعتقاد اغلب پیروان عیسویت به دین عیسی بهترین مثال این نکته است و خوب نشان می‌دهد که تعلیماتی که در نفس خود قادرند بزرگ‌ترین تأثیرات را در ذهن ببخشند چگونه مرده و بی‌اثر شده‌اند و در تخیّل و عواطف و ادراکات

پیروان خود هیچ‌گونه جنبشی ایجاد نمی‌کنند و نقشی بر عهده ندارند. منظور من از عیسویت در این‌جا اصول اعتقادات همه‌ی مذاهب و فرق مسیحیت است. یعنی آن‌چه در انجیل آمده است، نزد همه‌ی فرق عیسوی مقبول و مقدّس است. اما مبالغه نیست اگر بگوییم یک مسیحی از هزار عمل خود یکی را با قواعد و اصولی که در انجیل آمده است نمی‌سنجد. میزان سنجش اعمال او رسم و عادت ملت، یا رسم و عادت طبقه و یا رسم و عادت فرقه‌ی مذهبی او است. بدین ترتیب فرد عیسوی امروز یک رشته اصول اخلاقی در ذهن دارد که معتقد است عقل کل، آن‌ها را برای حکومت بر او مقرر داشته است. این اصول عالی اخلاقی از انجیل گرفته شده است اما از طرف دیگر یک سلسله قواعد و مقررات و دستورالعمل‌ها برای زندگی خود دارد و این دستورالعمل‌ها با بعضی از آن اصول عالی تا حدی همراهی می‌کنند و با بعضی دیگر تا حد کمتری و کاملاً مخالف با بعضی دیگر از آن اصول هستند و به‌طور کلی اعمال این انسان مسیحی سازگاری و تألیفی است که بین قواعد مربوط به منافع شخصی خود و اصول اخلاقی ایجاد کرده است.

احترام او به آن اصول عالی اخلاقی زبانی است اما به این قواعد معمول زندگی بیعت او واقعی است. همه‌ی مسیحیان قبول دارند که فقرا و مساکین و کسانی که از نعمت‌های جهانی بهره‌ی کمی دارند، عزیزان خدا هستند. همه قبول دارند که برای یک شُتر، گذشتن از سوراخ سوزن آسانتر است تا برای مرد توانگر ورود به بهشت. همه قبول دارند که در کار دیگران به داوری نباید نشست مبادا دیگران نیز در کار ما داوری کنند. همه قبول دارند که دشنام نباید داد. همه قبول دارند که باید به همسایه‌ی خود مثل نفس خود محبت کرد. همه قبول دارند که اگر کسی قبای آن‌ها را گرفت، جامه‌ی خود را نیز باید به او بدهند. همه قبول دارند که به فکر فردا نباید بود. همه قبول دارند که برای سیر در راه کمال، نخست باید هرچه دارند بفروشند و به فقیران دهند. اما وقتی می‌گویند که به این اصول

واقعاً ایمان دارند راست نمی‌گویند. ایمان آن‌ها به این چیزها سطحی و زبانی است. مثل ایمان مردم به چیزهایی که مرتب شنیده‌اند و هرگز در آن خصوص تأمّل یا بحث نکرده‌اند. اما اگر منظور از ایمان آن باشد که در عمل اشخاص مؤثر شود، در آن صورت این مسیحیان ایمان‌شان تا آن حد است که با منافع شخصی آن‌ها تناقضی نداشته باشد. این تعلیمات عالی را برای حمله به مخالفان خود به کار می‌برند و هرچه می‌کنند که به نظرشان صحیح می‌آید به نوعی آن را به این تعلیمات می‌بندند. اما اگر کسی به ایشان بگوید لازمه‌ی ایمان داشتن به اصول مسیحیت عمل کردن به هزاران نکته است که آن‌ها حتی در آن خصوص فکری نکرده‌اند، ایرادگیرنده از نظرها می‌افتد و مورد نفرت قرار می‌گیرد. این تعلیمات نفوذ خود را بر مسیحیان امروز از دست داده‌اند و دیگر در ذهن آن‌ها نیروی مؤثر و محرکی نیستند. برای صورت این تعلیمات احترامی عادی دارند ولی نسبت به آن‌ها احساساتی که از لفظ به مفهوم کشانیده شود و ذهن را ناچار به انطباق با آن‌ها کند و محرک و راهنمای آن‌ها در عمل باشد ندارند. وقتی پای عمل پیش می‌آید به آقای الف و آقای ب نگاه می‌کنند تا ببینند آن‌ها تا چه حدّ پیروی از عیسی را تجویز می‌کنند.

اما مسلم است که وضع مسیحیان اولیه چنین نبود. اگر وضع آن‌ها هم چنین بود مسیحیت، که در آغاز، اعتقاد فرقه‌ای از یهودیان گمنام و مردود بیش نبود، نمی‌توانست آن نفوذ کلمه را به دست آورد و دین رسمی امپراتوری روم شود. وقتی دشمنانشان می‌گفتند: «ببینید این عیسویان چگونه به یکدیگر محبت دارند» (و مشکل است که امروز بتوان چنین چیزی گفت)، مسلماً در آن زمان پیروان عیسی چنان احساسات و ایمان واقعی به دین خود داشتند که هرگز پس از آن نداشته‌اند. شاید علّت این‌که امروز پیشرفت عیسویت متوقف شده است همین است و می‌بینیم که پس از هیجده قرن، پیروی از دین مسیح تقریباً منحصر به اروپاییان و ملل دیگری است که فرزندان اروپاییان هستند. حتی کسانی که

امروز اعتقاد دینی در آن‌ها قوی است و به تعلیمات عیسی مسیح اهمیتی بیش از آن می‌دهند که توده‌ی مردم، آن‌چه در ذهن آن‌ها زنده و فعّال است تأثیری است که کالوین یا ناکس[1] در ذهن آن‌ها برجا نهاده است یا شخص دیگری که خوی و منش او به خود آن‌ها شبیه‌تر است. گفته‌های عیسی مسیح در ذهن آن‌ها جایی دارد اما به صورت کلماتی زیبا و خاطرنواز و اثر آن‌ها بیش از اثری نیست که این نوع کلمات می‌توانند داشته باشند. علل بسیاری برای توجیه این موضوع هست که چرا تعلیمات فرقه‌ی دینی به خصوص در ذهن پیروان آن فرقه، اثر زنده‌تر و نیرومندتری از تعلیمات کلی آن دین دارد. یکی از این علل این است که پیروان آن فرقه یا مذهب ناچارند از عقیده‌ی خاص خود در مقابل سایر فرقه‌ها پیوسته دفاع کنند. اگر دشمنی در میدان دیده نشود معلم و شاگرد هر دو به خواب فرو می‌روند.

این حکم در مورد همه‌ی اصول و قواعدی که مربوط به اعمال و رفتار است به‌طور کلی صادق است اعم از دین و اخلاق و دستورهای عملی مربوط به روش زندگی. همه‌ی زبان‌ها و ادبیات‌ها پر است از نکته‌های کلی راجع به زندگی. این ادبیات حقیقت زندگی و راه زندگی کردن را در برمی‌گیرد. این نکته‌های کلی را همه می‌دانیم و بارها تکرار کرده‌ایم و وقتی شنیده‌ایم، پسندیده‌ایم و بدیهی دانسته‌ایم. اما اغلب معنی واقعی این نکات را وقتی درک کرده‌ایم که تجربه ـ و معمولاً تجربه‌ی دردناک ـ به این گفته‌ها جامه‌ی حقیقت پوشانیده است. برای هر کس اتفاق افتاده است که وقتی پیش آمد غیرمنتظری رخ نموده یا واقعه‌ی ناگواری پیش آمده است متوجه معنی واقعی ضرب‌المثلی معروف گردیده است و آن را به درستی حسّ کرده است؛ اگر چنین حسّی از این مطلب پیش از این در او

۱ـ Calvin عالم دین سویسی و از پیشوایان اصلاح کلیسای عیسوی (۱۵۶۴-۱۵۰۹) gohn knox موجد و پیشوای مذهب پروتستان در اسکاتلند (۱۵۷۲-۱۵۰۵).

کالوین و ناکس پس از لوتر مهم‌ترین نمایندگان طغیان بر دستگاه پاپ و مذهب کاتولیک هستند. م.

ایجاد شده بود ای بسا که از آن پیش آمد جلوگیری می‌کرد.

گذشته از نبودن فرصت بحث، علل دیگری نیز برای این موضوع وجود دارد. بعضی از حقایق هست که معنی واقعی آن‌ها را نمی‌توان جز با تجربه درک کرد. اما با وجود این خیلی به فهم معنی آن‌ها نزدیک‌تر می‌شدیم و آن‌چه فهمیده شده است بیشتر به ادراک و حسّ ما نزدیک می‌شد اگر آزادی بود تا از دلایل موافق و مخالف آن هر دو بحث کنیم. این تمایل خطرناک مردمان، که وقتی مطلبی دیگر مورد شک نیست از فکر کردن درباره‌ی آن خودداری می‌کنند، موجب نیمی از همه‌ی خطاهای بشر است. یکی از نویسندگان معاصر آن را «خواب عمیق عقاید قطعی شده» خوانده است.

اما ممکن است بر من ایراد بگیرند و با تعجب بپرسند: آیا شرط وجود معرفت حقیقی آن است که در آن باب بین مردمان موافقت نباشد؟ آیا لازم است که بخشی از مردمان در خطا بمانند تا دیگران حقیقت را دریابند؟

آیا حقیقت وقتی قبول عام یافت جنبش و انگیزندگی خود را از دست می‌دهد و آیا چنین است که موضوعی هیچ وقت کاملاً درک نمی‌شود مگر آن‌که شکی در آن وجود داشته باشد؟ آیا همین که مردمان حقیقتی را پذیرفتند آن حقیقت در وجود آن‌ها نابود می‌شود؟ تاکنون می‌پنداشتند که عالی‌ترین میوه‌ی پیشرفت عقل بشری آن است که همه‌ی افراد بشر در پذیرفتن حقایق اساسی و مهم یکسان شوند. آیا معنی این گفتار آن است که عقل مادام که به هدف خود نرسیده است باقی خواهد بود و پس از آن نابود خواهد شد؟ آیا هرچه پیروزی کامل‌تر باشد نتیجه‌ی آن کمتر است؟

من هرگز چنین چیزی نمی‌گویم. هرچه بشر بیشتر پیشرفت کند، بر تعداد اصول و عقایدی که همه در آن مشترکند، افزوده خواهد شد. خوشبختی بشر را می‌توان با این میزان سنجید که تا چه حدّ و چه نوع حقایقی قبول عام یافته است. پایان یافتن نزاع و اختلاف در مسائل مهم و اساسی یکی از شرایط اصلی استوار

شدن عقاید است و این استواری در مورد عقاید بر حق موجب سعادت بشر است همان‌طور که استواری در عقاید بی‌اساس نشانه‌ی بدبختی و عقب‌ماندگی فکری است. اما هرچند تنگ‌تر شدن دایره‌ی اختلافات عقاید به هر دو معنی کلمه ضروری است یعنی هم لازم است و هم از آن چاره نیست، نباید چنین نتیجه گرفت که همه‌ی نتایج آن نیک است. هرچند زیانی که از این بابت به کوشش و کشش و نیروی عقاید وارد می‌آید با سودی که از عمومیت یافتن آن عاید می‌شود قابل سنجش نیست و بسیار کمتر است، اما با این همه زیان قابل ملاحظه‌ای است. آن‌جا که دیگر این فرصت[1] موجود نیست اعتراف می‌کنم که دلم می‌خواهد ببینم آیا پیشگامان و معلمان جوامع بشری سعی می‌کنند جانشینی برای آن پیدا کنند و وسیله‌ای بیابند تا ذهن شاگردان را از ایرادهایی که مخالفان آن نظریه خواهند گرفت، هشیار و آگاه نگه دارند.

اما به جای این‌که وسیله‌ی نوینی برای این منظور پیدا کنیم، وسایل سابق را هم از دست داده‌ایم. روش بحث سقراطی، که مثال عالی آن در آثار افلاطون دیده می‌شود، یکی از این وسایل بود. این‌ها در حقیقت بحث منفی مسایل مهم زندگی و حکمت بودند و منظور از آن‌ها این بود که به کسانی که بی‌چون و چرا عقاید مرسوم زمان را پذیرفته بودند نشان دهد که موضوع را نمی‌فهمند و حتی تصوری از معنی عقیده‌ای که پذیرفته‌اند ندارند. منظور آن بود که به این وسیله کسان را از نادانی خویش آگاه سازند و ایشان را در راه کسب عقیده‌ی استواری که مبتنی بر فهم موضوع و درک دلایل صحت آن باشد، رهنمون شوند. بحث‌های اهل مدرسه در قرون وسطی نیز چنین منظوری داشت. ایجاد این بحث‌ها به این منظور بود که مسلّم کند شاگرد اعتقاد خود را درک کرده (و در نتیجه‌ی آن)

۱ـ یعنی فرصت این‌که عقیده‌ای در برخورد با عقیده‌ی مخالف حالت مبارزه و جهاد به خود گیرد و صاحبان آن عقیده با کوشش و شوقی که پیروان دوران‌های اولیه‌ی ادیان داشته‌اند در دفاع از عقیده‌ی خود و کوشش و جانبازی در راه آن برخیزند و خود مظهر زنده‌ی آن عقیده باشند. م.

عقیده‌ی مخالف را شناخته باشد و بتواند یکی از این دو عقیده را اثبات و دیگری را ابطال کند. اما بحث‌های اهل مدرسه این عیب اساسی را داشتند که اصولی که استدلال خود را برآن می‌گذاشتند، اصول شرع بود که تعبّداً پذیرفته بودند و به عقل درنیافته بودند و در مقایسه با بحث‌های سقراطی البته قدرت آن‌ها از هر لحاظ کمتر بود.

اما مسلّم است که فکر بشر امروز، بیش از آن‌چه اغلب تصور می‌کنند، مرهون این دو نوع تربیت است ولی امروز تربیت ما نوعی است که به هیچ‌وجه چیزی را که بتواند جانشین این دو عامل مهم تربیتی شود نیافته است. کسی که امروز تربیت خود را از معلم و از کتاب می‌گیرد، حتی اگر از طوطی‌وار یادگرفتن چیزها در امان باشد، به هیچ‌وجه ملزم نیست که دلایل هر دو طرف را بشنود. در نتیجه حتی در میان متفکران ما به ندرت کسانی را می‌توان یافت که از هر دو طرف قضایا اطلاع داشته باشند. ضعیف‌ترین چیزی که کسی درباره‌ی عقیده‌ی خود می‌گوید، آن قسمت است که به عنوان دفاع و جواب در مقابل حریف خود به کار می‌برد. امروز رسم بر آن است که منطق منفی را، یعنی منطقی که سستی‌ها و خطاهای نظریه‌ای را نشان می‌دهد بدون آن‌که اصل مسلّمی را اثبات کند، تحقیر کنند. راست است که اگر غایت این نوع منطق منفی باشد، ارزشی ندارد ولی اگر راهنمای رسیدن به عقیده‌ی مثبت و مسلّمی شود. ارزش آن بسیار است و تا وقتی که دانش‌طلبان در این شیوه‌ی تفکر قوی نشوند انتظاری نمی‌توان داشت که متفکران بزرگ به‌وجود آیند و سطح فکر جز در رشته‌های علوم ریاضی و طبیعی پایین خواهد ماند.

اما در موضوعات دیگر، اعتقادات هیچ‌کس را معرفت نمی‌توان خواند مگر آن‌که او را وادار کرده باشند و یا خود در این راه قرار گیرد، که از همان مسیر تفکری که شخص در بحث با مدعی می‌گذرد گذشته باشد. پس سفاهت است فرصتی را از دست بدهیم که اگر ممکن نباشد، آفریدن آن ضروری ولی بسیار

مشکل است. بنابراین اگر کسانی باشند که به مخالفت با عقاید مرسوم و مقبول برخیزند و یا قصد آن داشته باشند که اگر قانون و عقاید عمومی به آن‌ها اجازه دهد به مخالفت قیام کنند، باید از آن‌ها سپاسگزار باشیم؛ زیرا مخالفت آن‌ها ذهن ما را برمی‌انگیزد و روشن می‌کند و باید شادمان باشیم که چنین کسانی هستند که در راه ایجاد معرفت حقیقی و زنده نگه داشتن عقاید ما کاری می‌کنند که اگر ناچار بودیم خود بکنیم، رنج و زحمت ما بس گران می‌شد.

هنوز از یکی از مهم‌ترین موجباتی که وجود اختلاف عقاید را وضعیت مطلوبی می‌بخشد، چیزی نگفته‌ام. این موجب هم‌چنان باقی خواهد بود تا روزی که ارتقاء فکری بشر به آن مرحله از تکامل برسد که امروز متأسفانه در فاصله‌ی بعیدی از آن قرار دارد. تاکنون فقط دو مورد را در نظر گرفتیم. یکی این‌که عقیده‌ی مقبول، باطل باشد و در نتیجه، عقیده‌ی مخالف آن درست باشد. دیگر این‌که عقیده‌ی مقبول درست باشد ولی برخورد با عقیده‌ی باطلِ مخالف، برای جایگزین کردن آن در ذهن و ایجاد احساس حقیقت ضرورت داشته باشد.

اما مورد دیگری هست که از این دو مورد رایج‌تر است و آن وقتی است که دو عقیده‌ی مخالف به‌جای این‌که یکی درست باشد و دیگری نادرست، هر یک سهمی از حقیقت داشته باشد و بنابراین عقیده‌ی مقبول، تنها شامل یک قسمت از حقیقت باشد. عقاید متداول در موضوعاتی که به حس در نمی‌آیند، اغلب بار حقیقتی با خود دارند اما به ندرت با همه‌ی حقیقت منطبقند و یا هیچ‌گاه همه‌ی حقیقت نیستند. گاه قسمت بزرگ‌تر، گاه قسمت کوچک‌تر؛ اما قسمت‌هایی که در آن غلّو شده و یا تغییر شکل یافته‌اند، از حقیقتی که باید همراه آن و به آن محدود باشند، جدا افتاده‌اند. عقاید مخالف اغلب قسمت‌های مردود شده و از یاد رفته‌ی حقیقتند که می‌خواهند زندان خود را بشکنند و با حقیقتی که در عقاید عموم است آمیخته شوند یا در مقابل آن مانند دشمنی صف‌آرایی کنند و به عنوان حقیقت کامل عرض اندام کنند. مورد اخیر فراوان‌تر است زیرا قاعده‌ی

کلی آن است که کسان، یک طرف را بیشتر ببینند و دیدن همه‌ی اطراف و جوانب امری استثنائی است. بنابراین حتی در انقلابات عقاید، معمولاً یک طرف حقیقت پایین می‌رود و طرف دیگر بالا می‌آید. سیر پیشرفت در این زمینه باید آن باشد که بخشی از حقیقت جانشین بخش دیگر شود. اما تنها بهبودی که از این لحاظ حاصل می‌شود این است که بخش تازه‌ی حقیقتی که جانشین بخش دیگر شده است بیشتر موضوع خواست مردمان است یا با احتیاجات زمان بیشتر موافق است تا بخشی که متروک شده است. چون عقاید رایج زمان هر چند که صحیح باشند، تنها نماینده‌ی بخشی از حقیقتند. هر عقیده‌ی نو که بخش تازه‌ای از حقیقت را نشان دهد، هرچند با باطل آمیخته باشد، ارزش پیدا می‌کند. قاضی دوراندیش امور آدمی نگران نخواهد شد که ببیند کسانی که می‌کوشند ما را به حقایقی متوجه کنند که ممکن بود از آن‌ها غافل بمانیم، خود از حقایقی که ما می‌بینیم غافلند. مرد خردمند خواهد اندیشید، مادام که حقایق قبول شده یک جانبه‌اند، حقایق قبول نشده هم حق دارند مبلّغان یک جانبه داشته باشند. این مبلّغان معمولاً شوق و نیرویی دارند که می‌توانند نسبت به پاره‌ای از حقیقت که در عقیده‌ی آن‌ها هست ولی خود آن‌ها سراپا حقیقتش می‌پندارند، جلب توجه کنند.

به این ترتیب در قرن هیجدهم که در آن همه‌ی درس خوانده‌ها و همه‌ی درس نخوانده‌هایی که پیروان آنان بودند، محو تحسین آن چیز که تمدّن خوانده می‌شود و هم‌چنین علوم جدید و ادبیات و فلسفه شده بودند و در فرق میان انسان جدید و قدیم راه مبالغه می‌پیمودند و برای انسان جدید مزایای بسیار قایل بودند، ناگهان عقاید «روسو» مثل بمب منفجر شد و مجموعه‌ی عقاید یک طرفه را درهم ریخت و عناصر آن را وادار کرد که از نو به شکل تازه‌ای باهم ترکیب شوند.

نه این است که عقاید متداول زمان از عقاید «روسو» به حقیقت دورتر بودند.

برعکس از عقاید روسو نزدیک‌تر به حقیقت بودند و شامل مقدار زیادی مطالب درست و مقدار کمی مطالب باطل بودند. با وجود این، در نظریات روسو مقدار زیادی از آن نوع خصائصی بود که عوام می‌خواستند و مقدار زیادی از آن‌ها مانند رسوبی که از سیل به جا ماند، به جای مانده است. قدر و ارزش زندگی ساده، نتایج زیان‌بخش و نومیدکننده‌ی قیود و دورویی‌های جامعه‌ی مصنوعی، عقایدی هستند که پس از انتشار آثار روسو هم‌چنان در ذهن بشر متمدن به جا مانده‌اند و بالاخره تأثیر خود را خواهند بخشید. اما امروز نیاز هست که این اصول مجدداً بیان شوند ولی باید آنان را با عمل بیان کرد چه کلمات در این موضوع نیروی اثربخش خود را از دست داده‌اند.

در سیاست، مطلبی بدیهی و پیش پا افتاده است که وجود حزبی طرف‌دار استواری و برقراری و وجود حزب دیگری طرف‌دار تحوّل و پیشرفت برای سلامت بنیه‌ی زندگی سیاسی ضرورت دارد. وجود این هر دو حزب لازم است تا روزی که یکی از ا ین دو حزب بتواند چنان وسعتی به ذهن خود دهد که در عین حال هم طرف‌دار برقراری باشد و هم طرف‌دار تحوّل؛ یعنی تشخیص دهد چه چیزهایی را باید نگه داشت و چه ایده‌های نوینی باید عرضه کرد.

هر یک از این دو نوع تفکر، سودمندیش مرهون نقص دیگری است، اما تا مقدار زیادی مخالفت حزب دیگر موجب می‌شود که او از حدود عقل و سلامت تجاوز نکند. تنها راه این‌که دو عقیده‌ی متنازع آن‌چه از حقیقت دارند بر کرسی نشانند، آن است که هر دو با آزادی کامل بیان شوند و دفاع از آن‌ها با شور و شوق و نیروی مساوی صورت گیرد. مثلاً اعتقاد موافق دمکراسی و اعتقاد موافق اریستوکراسی، اعتقاد به مالکیت و اعتقاد به مساوات، اعتقاد به همکاری و اعتقاد به رقابت، اعتقاد به تجمّل و اعتقاد به امساک، اعتقاد به اهمیت اجتماع و اعتقاد به اهمیت فرد، اعتقاد به آزادی و اعتقاد به نظم و سایر اعتقادهای متنازع و مخالف یکسان، آزادی بیان و عرض‌اندام داشته باشند و الا کفه‌ی ترازو به ناحق

به یک جانب مایل خواهد شد. در مطالب مهم زندگی، حقیقت تا حد زیادی تلفیق نقیضین است اما کسانی که ذهنی چنان وسیع و با انصاف داشته باشند که این تلفیق را ایجاد کنند، چنان کمیابند که این تلفیق ناچار باید از راه ناهموار جنگ بین دو دسته‌ی مخالف که پرچم‌های مخاصمت برافراشته‌اند صورت گیرد.

در هر یک از مسایل بزرگ و قابل بحثی که ذکر کردم آن عقیده بیشتر حق دارد توقع تحمل و بلکه تشویق و قبول از مردم داشته باشد که در آن زمان معین در اقلیت واقع شده است. آن عقیده در آن زمان معین نماینده‌ی آن قسمت از منافع مردم و بهبود وضع بشر است که مهمل مانده و نصیب خود را از توجه عموم نیافته است. آگاهم که در کشور ما نسبت به اختلاف عقیده در مورد مسایلی که ذکر شد تعصب و ناسازگاری موجود نیست. ذکر این موارد به این منظور است که این قاعده‌ی کلی را روشن کند که در وضع فعلی زندگی فکری بشر، تنها به وسیله‌ی وجود اختلاف عقیده، همه‌ی جنبه‌های حقیقت فرصت تجلّی خواهند یافت. وقتی کسانی یافت شوند که در اتفاق نظری که نسبت به موضوعی در میان مردمان هست استثناء باشند، حتی اگر عقیده‌ی مردمان درست باشد، همیشه این احتمال هست که مخالفان نیز نظراتی داشته باشند که باید شنیده شود و از خاموشی آن‌ها به حقیقت گزند می‌رسد.

مخالفین من ممکن است اعتراض کرده و بگویند: «بعضی از اصول مقبول به‌خصوص در موضوعات اساسی و مهم تنها نیمی از حقیقت نیستند. مثلاً اصول اخلاقی مسیحیت در موضوع خود همه‌ی حقیقتند و اگر کسی تعلیماتی مخالف آن بیاورد کاملاً برخطاست». چون این موضوع عملاً از همه‌ی مطالب دیگر اهمیتش بیشتر است بهترین مورد برای آزمودن اصلی است که بیان شد. اما قبل از این که بگوییم اخلاق مسیحی چه هست و چه نیست، بهتر است روشن کنیم منظور ما از اخلاق مسیحی چیست. اگر منظور آن اصول اخلاقی است که در انجیل بیان شده است تصور نمی‌کنم کسی که اطلاع خود را در این باره از اصل

انجیل گرفته باشد، چنین اعتقادی داشته باشد که در انجیل صریحاً یا ضمناً آمده است که این اصول یک دستگاه کامل اخلاقی را تشکیل می‌دهند. انجیل خود همیشه به اصول اخلاقی پیش از خود رجوع می‌کند و چیز تازه‌ای که می‌آورد تنها در مواردی‌ست که می‌خواهد یکی از اصول سابق را تصحیح کند و یا چیز وسیع‌تر و عالی‌تری به‌جای آن بگذارد. از این گذشته بیان انجیل بیانی است وسیع و کلّی و اغلب غیر ممکن است آن را به معنی لفظی خود تعبیر کرد و بیشتر جنبه‌ی شعری و فصاحت آن قابل توجه است تا جنبه‌ی قانون‌گذاری دقیق آن.

اگر بخواهیم از خود انجیل دستگاه اخلاقی بیرون آوریم، کار آسانی نیست و اغلب ناچاریم به تورات متوّسل شویم. اما تورات هرچند دستگاه مفصلی است، از بسیاری لحاظ دستگاه وحشیانه‌ایست و برای مردمی که در حال توحش می‌زیسته‌اند ساخته شده است.

پولس مقدس که مخالف سرسخت توسل به اصول اخلاقی تورات برای تکمیل دستگاه اخلاقی مسیحیت بود، بر دستگاه اخلاقی یونانی‌ها و رومی‌ها متکی بود و در این راه تا آن حدّ پیش رفت که اصول بردگی راهم تصویب کرد. آن‌چه ما اخلاقیات مسیحیت می‌خوانیم در حقیقت از عیسی نیست بلکه چیزی است که در ظرف پنج قرن اول پس از عیسی مسیح به تدریج توسط کلیسای کاتولیک ساخته شده است و باید آن را اصول اخلاقی کلیسایی خواند. هرچند همه‌ی این اصول مورد قبول نو آیندگان و پروتستان‌ها نیست، در آن تغییرات زیادی هم داده نشده است. تغییراتی که داده‌اند اغلب عبارت از آن است که آن‌چه در قرون وسطی به آن افزوده شده است از آن جدا کرده‌اند و به جای آن هر فرقه‌ی به‌خصوص، خصوصیات و تمایلات خود را گنجانیده است. من آخرین کسی خواهم بود که منکر شود تمدن بشر، دین بزرگی به این دستگاه اخلاقی و معلمان نخستین آن دارد. اما این را نیز می‌گویم که این دستگاه اخلاقی از لحاظ نکات بسیار مهمی ناقص و یک جانبه است و اگر وضع تمدن اروپایی امروز بدتر

از آن‌که قاعدتاً باید باشد نیست به این علت است که عقاید و افکار و تمایلاتی که مورد قبول دستگاه اخلاقی مسیحی نبوده‌اند، به تدریج در زندگی اروپاییان نفوذ کرده و در آن مؤثر افتاده‌اند. اخلاقیات مسیحی تمام خصوصیات جنبشی را که واکنشی در مقابل جنبش دیگر است دارا می‌باشد و آن واکنش در مقابل باورهای دینی دیگری[1] است. به همین دلیل می‌توان گفت که غایت و منظور آن منفی است و مثبت نیست و جنبه‌ی کنش‌پذیری آن بیش از جنبه‌ی کنش‌گری آن است. بی‌گناهی در آن از نیکوکاری و حفظ نفس از شرّ، مهم‌تر از به‌دنبال خیر رفتن است. چنان‌که نیکو گفته‌اند در اخلاقیات مسیحی نهی بیش از امر است. چنان از شهوات بدنی وحشت دارد که رهبانیت را مقامی منیع بخشیده است. امید به بهشت و بیم از دوزخ را محرک اساسی تقوی و پارسایی قرار داده است و از این لحاظ از بهترین تعلیمات اخلاقی پیشینیان عقب افتاده است و با جدا کردن وظیفه‌ی فرد از منافع همنوعانش، جز در مواردی که منافع شخص او در خطر است، به اخلاقیات بشر جنبه‌ی خودخواهی بخشیده است. اصولاً تعلیمات مسیحی تعلیماتی است مبتنی بر اطاعت کورکورانه و تسلیم در مقابل پیشوایان دین. البته از پیروان خود توقع ندارد وقتی پیشوایان بر ضد اصول دین فرمانی می‌دهند اطاعت کنند اما سرپیچی و طغیان را هم مجاز نمی‌داند. در اخلاقیات ملل پیش از دوران مسیحیت، تکلیف نسبت به دولت‌گاه چنان اهمیت می‌یافت که مزاحم آزادی مشروع فرد می‌شد. اما در اخلاقیات مسیحی این میدان مهم تکلیف اصلاً مورد توجه قرار نگرفته است. ما در قرآن می‌خوانیم و نه در انجیل که «سلطانی که حاکمی بر رعایای خود می‌گمارد که از او بهتر در کشورش پیدا می‌شود، نسبت به خداوند و اجتماع هر دو گناه کرده است». در اخلاقیات ما

۱ـ کلمه‌ای که نویسنده به کار برده است Paganism در آغاز دوره‌ی عیسویت، عیسویان کسانی را که غیر عیسوی بودند Pagan می‌گفتند چنان‌که در جنگ‌های صلیبی مسلمانان را هم به این نام می‌خواندند. امروزه این کلمه را معادل بت‌پرست و کافر و ملحد به کار می‌برند یعنی کسی که به خدای یگانه (اعم از خدای یهود و عیسویت و اسلام) اعتقاد نداشته باشد. م.

تصوراتی که درباره‌ی وظیفه نسبت به اجتماع موجود است، ریشه‌های یونانی و رومی دارد و نه مسیحی. همه‌ی آن‌چه در اخلاقیات خصوصی ما از قبیل رادمردی، بلندنظری، حرمت نفس و حتی حس شرافت موجود است، ناشی از تربیت دینی ما نیست و از تربیت انسانی ما ناشی می‌شود. این اصول ممکن نبود هرگز از دستگاهی ناشی شود که مهم‌ترین دستور اخلاقی آن اطاعت است.

حاشا که من خواسته باشم بگویم عیوبی که برشمردم از هر لحاظ که بنگریم جزء ذات اخلاقی مسیحیت است و نیز نخواسته‌ام بگویم اصول دیگری که برای دستگاه اخلاقی کامل لازم است و جزء دستگاه اخلاقی مسیحیت نیست با دستگاه اخلاقی مسیحی ناسازگار است. به‌خصوص راجع به تعلیمات شخص عیسی مسیح چنین اعتقادی نمی‌توان داشت. من معتقدم تعلیمات عیسی مسیح با هیچ عاملی که یک دستگاه اخلاقی کامل لازم دارد ناسازگار نیست. آن‌چه در اخلاق پسندیده است می‌تواند با تعلیمات مسیحیت تلفیق شود و از تلفیق اصول عالی اخلاقی با تعلیمات عیسی گزندی به آن نخواهد رسید.

اما این نیز با آن‌چه گفتم تناقضی ندارد که بگویم تعلیمات عیسی تنها شامل قسمتی از حقیقت است و منظور او نیز جز این نبوده است. بسیاری از عالی‌ترین اصول اخلاقی، اصلاً در آن‌چه بنیان‌گذار مسیحیت گفته است ذکر نشده و او به آن‌ها توجهی نداشته است. کلیسا به همین بهانه این اصول عالی را کنار گذاشته است. حال که این چنین است به نظر من اشتباه است که بکوشیم در تعلیمات عیسی مسیح تمامی اصولی را که برای راهنمایی خود لازم داریم بیابیم چرا که او در حالی‌که از تمامی اصول اخلاقی پشتیبانی کرده تنها قسمتی از آن‌ها را بیان داشته است. به نظر من این نظریه‌ی محدود، در عمل مفاسدی بار می‌آورد و مانع پیشرفت آن تربیت عالی اخلاقی می‌شود که عده‌ای می‌خواهند پیش ببرند. می‌ترسم اگر بکوشند که ذهن و احساسات مردم را صرفاً به‌صورت دینی در آورند و بقیه‌ی اصول اخلاقی را (که چون نام بهتری برای آن ندارم ناچار آن را

عرفی می‌خوانم) که تاکنون همراه اخلاق مسیحی وجود داشته و در آن تأثیر کرده و از آن اثر گرفته است مهمل گذارند، نوع انسانی به‌وجود می‌آید که پستی و زبونی و خفّت صفات مشخّص او خواهد بود. چون خود را تابع اراده‌ی اعلی می‌شمارد، قدرت این را ندارد که در سیر و سلوک خود اعتلا جوید و تصوّر صحیحی از نیکیِ برین پیدا کند.

اعتقاد من آن است که اصول اخلاقی دیگری جز اصولی که از منابع مسیحیت ناشی است، باید دوش به‌دوش اخلاق مسیحی موجود باشد تا تجدید حیات اخلاقی آدمیان ممکن گردد. تا زمانی که جامعه هنوز به مقام کمال نرسیده است، به خاطر حقیقت باید خواهان اختلاف عقاید بود و مسیحیت هم از این حکم کلی مستثنی نیست. لزومی ندارد که توجه مردم به اصول دیگر اخلاقی جز آن‌چه در دستگاه اخلاقی دین مسیحی هست، موجب شود که مردم اصولی را که در عیسی مسیح هست فراموش کنند. چنین غرض‌ورزی یا فراموشی بد است ولی همیشه نمی‌توانیم امید داشته باشیم که از آن در امان باشیم و باید گفت این بهایی است که برای کسب خیر بزرگی باید پرداخت. وقتی قسمتی از حقیقت ادعای آن کند که همه‌ی حقیقت است، باید به آن اعتراض کرد و اگر اعتراض کنندگان در اثر واکنشی که در آن‌ها پدید می‌آید به نوبه‌ی خود تعصب ورزند و ستم‌گری کنند، بر تنگ‌نظری آن‌ها باید تأسف خورد اما باید آن را تحمل کرد. اگر عیسویان نمی‌خواهند به کفار ستم‌گری کنند، به نفع حقیقت نخواهد بود که حقیقتی را که بر همه‌ی کسانی که با تاریخ ادبی سروکار دارند آشکار است، پنهان داریم و آن این است که قسمت مهمی از گرانبهاترین و پرارزش‌ترین تعلیمات اخلاقی، کار انسان‌هایی بوده است که نه این‌که از مسیحیت خبر نداشتند، آن‌ها خبر داشته و آن را رد کرده بودند.

ادعا نمی‌کنم که آزادی به وسیع‌ترین وجهش، که بیان همه‌ی عقاید و افکار ممکن باشد، به وضع فسادانگیز کثرت فرق و مذاهب فلسفی و دینی خاتمه

خواهد داد. حقایقی که مردم تنگ‌نظر با تعصّب بـه آن مـعتقدند در بسـیاری از موارد بیان و تبلیغ خواهد شد و میزان عمل قرار خواهد گرفت به شدّتی که گویی حقیقت دیگری در جهان موجود نیست و یا لااقل حقیقتی که بتواند در آن مؤثر واقع شود و محدودش کند وجود ندارد. قبول دارم که تمایل مردمی که به فرقه و مذهب خاصی تعلق یابند با آزادی عقیده از میان نمی‌رود بلکه سخت‌تر می‌شود. حقایقی را که باید درک کرده باشند و درک نکـرده‌انـد، وقـتی از دهـان کسـانی بشنوند که او را مدعی خـود مـحسوب مـی‌کنند، بـه شـدّت رد مـی‌کنند. تأثـیر سلامت‌بخش این کشمکش در پیروان آن فرقه‌ای که در این جنگ شرکت دارند، ظاهر نمی‌شود. اما در تماشاچیان بی‌طرف دیده خواهد شد. خطای بزرگ ایـن نیست که دو قسمت حقیقت با هم در جنگ شدید باشند، بلکه آن است که نیمی از حقیقت به آرامی خاموش و تباه گردد.

تا زمانی که مردم می‌توانند به هر دو طرف گوش دهند جای امید هست. وقتی تنها به یک طرف گوش می‌دهند آن وقت است که خطای آن‌ها به غرض تبدیل می‌شود و حقیقت اثر خود را از دست می‌دهد و به افراط می‌گراید و بـه بـاطل تبدیل می‌شود. چون انصافی که میان دو طرف به داوری بنشیند و سخنان هر دو طرف را بشنود و بی‌طرفانه فتوی دهد بسیار کمیاب است، حقیقت مجال بـروز ندارد مگر آنکه هر طرف آن، یعنی هر عقیده‌ای که جنبه‌ای از حقیقت را بـیان می‌کند، نه تنها بیان شود بلکه چنان بیان شود که توجه شنونده را به خود جلب کند.

پس دیدیم که برای بهبود نفس بشر (کـه سـایر بـهبودها نـتیجه‌ی آن است) آزادی اندیشه ضرورت دارد و نیز چنین است آزادی بیان اندیشه و چهار دلیـل ضرورت آزادی بیان را به اختصار ذکر می‌کنم:

اوّل: آنکه اگر عقیده‌ای را مجبور به خاموشی کنیم، آن عقیده مـمکن است حق باشد و اگر منکر این شویم، قضاوت خود را مصون از خطا پنداشته‌ایم.

دوّم: هرچند عقیده‌ی خاموش شده باطل باشد، ممکن است قسمتی از حقیقت را شامل باشد و اغلب چنین است. چون عقیده‌ی رایج یا عمومی در هر موضوعی هرگز همه‌ی حقیقت نیست، تنها با برخورد عقاید مخالف است که همه‌ی حقیقت فرصت تجلّی خواهد داشت.

سوّم: اگر هم عقاید مقبول نه تنها بر حق باشند بلکه همه حقیقت باشند، اگر پیوسته آن را به مبارزه نطلبند، اعتقاد اغلب معتقدان به آن از نوع غیر عقلی خواهد بود و از اساس عقلانی آن بی‌خبر خواهند ماند.

چهارم: از این گذشته مفهوم حقیقی اعتقاد آن‌ها نیز در معرض خطر ضعف و تباهی خواهد بود و اثر حیاتی خود را در منش و در رفتار آنان از دست خواهد داد. این اعتقاد تنها ایمان رسمی شخص خواهد گردید و قدرت نیکی کننده‌ی آن از میان خواهد رفت و عرصه‌ای را که باید در آن اعتقاد واقعی مبتنی بر ایمان یا عقل جای گزینند، بیهودگی اشغال خواهد کرد.

آزادی بیان به شرط اعتدال

پیش از این‌که از بحث آزادی عقیده بگذریم، مناسب است به گفته‌ی کسانی توجه کنیم که می‌گویند باید به صاحبان هر نوع عقیده‌ای آزادی بیان داد به شرط آن‌که در بیان عقیده‌ی خود راه اعتدال پیش گیرند و از حدود بحث عادلانه تجاوز نکنند. اما در غیرممکن بودن تعیین این حدود فرضی سخن بسیار توان گفت. زیرا اگر حمله به عقیده مخالف میزانی برای هتک حرمت عقاید دیگران باشد، تجربه به ما نشان داده است که هر وقت این حمله نیرومند و مؤثر باشد، صرف حمله را به عنوان هتک حرمت تلقی می کنند و هم‌چنین است وقتی که مدعی سخت فشار می‌آورد و آن‌ها در جواب او در می‌مانند. در آن مورد نیز اگر مدعی در حمله به عقاید آن‌ها بی‌باکی نشان دهد، حمله‌ی او را غیرعادلانه می‌خوانند. اما این هرچند از لحاظ عمل مهم است تبدیل به اعتراض اساسی دیگری می‌شود.

تردید نیست که طرز بیان عقیده‌ای، هرچند آن عقیده درست باشد، ممکن است پسندیده نباشد و واقعاً توهین‌آمیز شود. اما گناهانی که در این زمینه می‌توان مرتکب شد، چنان است که به سختی می‌توان آن‌ها را بر گردن گناهکار ثابت کرد. بزرگ‌ترین این گناهان این است که در بحث مغلطه کنند و نگذارند دلایل و مطالب طرف شنیده شود. از جمله این‌که اساس ادعا را غلط بیان کنند و یا عقیده‌ی طرف را وارونه و نوع دیگر جلوه دهند. چه بسا این عمل توسط کسانی که نمی‌توان آن‌ها را از هر لحاظ نادان یا ناشایسته خواند انجام شود، بدون آن‌که متوجه عواقب آن باشند یا قصد سویی داشته باشند؛ در نتیجه نمی‌توان آن‌ها را از نظر اخلاقی مجرم خواند چه رسد به قانون که اصلاً نمی‌تواند دخالت کند و آن‌ها را مجرم تشخیص دهد. آن‌چه بحث بی‌انصافانه خوانده می‌شود یعنی همراه کردن بحث با نکته‌های شخصی و طعنه و ریشخند و از این قبیل که منع آن البته اقدام پسندیده‌ای‌ست اما به این شرط که برای هر دو طرف ممنوع باشد. اما معمولاً آن‌چه مردم می‌خواهند این است که به‌کار بردن این حربه‌های ناعادلانه بر ضدّ عقیده‌ی مرسوم و متداول مجاز نباشد ولی در به‌کار بردن آن بر ضدّ عقاید نوخاسته مجاز باشد و در این موارد حتی به کار گیرنده‌ی حربه‌ی نامردانه را می‌ستایند.

اما زیان بزرگ این طرز رفتار به عقیده‌ای می‌رسد که دفاع آن ضعیف‌تر است و بهره‌ی نامشروعی که به دست می‌آید، از آنِ عقیده‌ای می‌شود که مقبول عموم است. بدترین گناهی از این نوع که می‌توان مرتکب شد آن است که صاحب عقیده‌ی مخالف را فاسد و بد اخلاق جلوه دهند. این تهمت در کسانی که عقیده‌ی آن‌ها بدعت است آسان‌تر جای‌گیر می‌شود. زیرا عده‌ی آن‌ها کم است و جز خودشان کسی را درد آن نیست که از بی‌عدالتی که نسبت به آن‌ها شده دفاع کند. اما این حربه در کسانی که عقیده‌ی آن‌ها عقیده‌ی برقرار و مرسوم جمع است، کمتر اثر دارد و در دست کسانی که عقیده‌ی آنان در اقلیت است حربه‌ای

بی‌اثر است و اگر آن را به‌کار برند اثر بد آن به خودشان باز می‌گردد. پس عقایدی که برخلاف عقاید عموم است، برای این‌که شنیده شوند باید به آرامی و با احتیاط بیان شوند و از توهین به اشخاص پرهیز کنند والا میدان نخواهند یافت و شکست خواهند خورد. اما بدگویی بی‌اندازه از طرف صاحبان عقیده‌ی اکثریت، واقعاً مؤثر می‌شود و می‌تواند از بیان عقیده‌ی اقلیت جلوگیری کند یا اگر بیان شد مانع شود که مردمان به آن توجه کنند. پس به خاطر حقیقت و عدالت باید کوشش بیشتری برای جلوگیری از تهمت زدن از سوی عقیده‌ی رایج به عقیده‌ی تازه، معمول داشت تا این بی‌عدالتی وقوع نیابد. مثلاً اگر انتخاب با ما باشد به مراتب لازم‌تر است که از حمله به کفر جلوگیری کنیم تا از حمله به دین. اما مسلم است که قانون و قدرت حاکم، حق دخالت در هیچ یک از این موارد را ندارند و عقیده‌ی عمومی هم باید با مطالعه‌ی اوضاع و احوال هر مورد به‌خصوص اتخاذ نظر کند و آن‌کس را محکوم کند که در میان عقیده‌ی خود صدق و صفا را از دست داده و قصد بد و نیّت عوام‌فریبی داشته و یا گذشت و بردباری از خود نشان نداده است. اما در این قضاوت نباید تفاوتی حاصل شود که شخص به کدام یک از دو طرف متعلق است. قاضی باید به آن‌کس که با متانت و با عدالت، بدون غلّو و مبالغه مواضع عقیده‌ی مخالف را بیان می‌کند، حتی اگر چیزی به نفع او نیست پنهان نمی‌دارد، حرمت گذارد. این اصول اخلاقیِ بحث است و اگر هم اغلب به آن اعتنا نمی‌شود، خوشوقتم که بگویم بحث‌کنندگان بسیاری هستند که آن را رعایت می‌کنند و عده‌ی زیاد دیگری نیز هستند که می‌کوشند تا به رعایت کردن آن عادت کنند.

فصل سوم

در فردیّت[1]

به دلایلی که گفته شد، ضرورت دارد که افراد آدمی آزاد باشند هر عقیده‌ای که می‌خواهند داشته باشند و نیز واجب است که آزادی داشته باشند عقاید خود را بی‌پروا ابراز دارند و نشان دادیم که نبودن آزادی چه نتایج زیان‌بخشی برای خود مردمان و از راه آن برای اخلاق ایشان دارد. حالا می‌خواهیم ببینیم آیا همان دلایل، موجه نمی‌کند که مردم آزادی داشته باشند بر طبق اعتقادی که دارند عمل کنند یعنی این اعتقادات را در زندگانی خود به عمل در آورند و مادام که صاحبان عقیده مسئول عمل خود باشند، در این راه کسی از همنوعانشان از لحاظ مادی یا اخلاقی مانع آن‌ها نباشد. این شرط اخیر البته واجب است. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که اعمال باید همان‌قدر آزاد باشند که عقاید. حتی ممکن است وقتی بیان آن‌ها موجب تحریک مردمان به ارتکاب عمل شرّ گردد، مصونیت خود را از دست بدهند.

عقیده به این‌که غلّه‌فروشان موجب می‌شوند مردم از گرسنگی بمیرند یا مالکیت خصوصی نوعی دزدی است باید بتواند آزادانه در مطبوعات بیان شود. اما اگر چنین عقیده‌ای به صورت خطابه‌ای برای برانگیختن مردم در مقابل

1. Individuality.

خانه‌ی غلّه‌فروشی بیان شود یا بر پرچم‌ها نوشته شود و به‌دست مردم داده شود، بیان کننده‌ی عقیده باید تنبیه شود. هر نوع عملی که بدون علّت مشروعی موجب آسیب دیدن دیگران شود،جایز است که توسط افکارعمومی و در موارد شدیدتر با دخالت قانون ممنوع شود. آزادی فرد باید محدود به آن باشد که به دیگران آسیب نرساند. اما اگر از عمل او به دیگران آسیبی نرسد و صرفاً کاری که می‌کند به خودش مربوط باشد، به همان دلایلی که گفتیم عقیده و بیان آن باید آزاد باشد. عمل او نیز باید آزاد باشد و هیچ‌کس را حق ایجاد مزاحمت برای او نیست.

آدمیان مصون از خطا نیستند. حقایقی که به آن اعتقاد دارند اغلب بیش از نیمی از حقیقت نیستند. وحدت عقیده در میان مردمان، جز در مواردی که واقعاً در اثر تحقیق و بحث آزادانه‌ی همه‌ی عقاید به آن رسیده باشند، مطلوب نیست. اختلاف عقیده در میان مردمان بد نیست و نیک است. این اصول تا روزی که آدمی استعدادی بیش از آن‌چه اکنون دارد برای درک حقیقت پیدا کند، درباره‌ی اعمال آدمیان همان‌قدر صادق است که درباره‌ی عقاید آن‌ها. تا بشر کامل نشده است باید عقاید مختلف موجود باشد و باید آزمودن انواع مختلف زندگی نیز آزاد باشد. انواع خلق و خوها، مادام که از آن‌ها آسیبی به غیر نرسد، باید فرصت تجلّی داشته باشند. ارزش روش‌های مختلف زندگی باید با تجربه و عمل ثابت شود و اشخاص باید آزادی داشته باشند همه را بیازمایند. کوتاه کلام آن‌که در اموری که به دیگران مربوط نیست فردیّت باید میدان بروز و تجلّی یابد. جایی که قانون و میزانی برای کردار و رفتار مردم، خلق و خوی آنان نیست بلکه عادات و رسوم مردم دیگر است، در آن جا یکی از مهم‌ترین عوامل خوشبختی آدمی و مسلماً مهم‌ترین عامل پیشرفت اجتماعی مفقود است.

در حفظ این اصل (فردیت)، اشکال بزرگی که به آن برمی‌خوریم، مربوط به انتخاب راه صحیح برای رسیدن به منظور نیست بلکه اشکال بزرگ، بی‌اعتنایی مردمان به خود منظور است. اگر مردمان حس می‌کردند که رشد فردیّت یکی از

شرایط اساسی سعادت است و عنصر جداگانه‌ای از تمدن، تربیت، تعلیم و فرهنگ که همه برای خوشبختی جامعه لازمند نیست بلکه شرط اساسی تحقق همه‌ی آن‌ها است، در آن صورت این خطر وجود نداشت که ارزش آزادی را چنان‌که باید درک نکنند. در آن صورت تعیین حدود بین آزادی فرد و قدرت دولت مسأله‌ی مشکلی نبود. اما شرّ در آن است که در طرز فکر عادی مردم، ارزش واقعی و اساسی رشد فردیّت شناخته نشده باشد. اکثریت کسانی که از راه و رسم زمانه چنان‌که هست خرسندند، (زیرا این راه و رسم را خود آن‌ها به‌وجود آورده‌اند) نمی‌توانند درک کنند که این راه و رسم ممکن است برای همه کس خوب نباشد. از این گذشته تجلّی فردیّت[1] را در راه آن‌چه خود برای همه‌ی بشر خیر فرض کرده‌اند، مانع و رادعی می‌دانند.

در خارج از آلمان تنها تعداد اندکی از مردم معنی تعلیماتی را که ویلهلم فن‌هومبولت[2] دانشمند و سیاستمدار بزرگ آلمانی موضوع اصلی رساله‌ی خود قرار داده است درک می‌کنند و آن این است که «کمال آدمی یعنی آن‌چه نفس جاویدان و استوار و نه امیال گذرنده برای آدمی تعیین کرده است، پروراندن و تکمیل کردن استعدادهای خویش به عالی‌ترین و متعادل‌ترین وجه است.» در نتیجه هدفی «که هر فرد آدمی باید پیوسته برای رسیدن به آن کوشش کند و کسانی که در دیگران تأثیر دارند باید هیچ‌گاه از نظر دور ندارند آن است که فردیّت اشخاص رشد کند و تکمیل شود.» برای رسیدن به این منظور دو شرط لازم هست: «آزادی و تنوع اوضاع». از ترکیب این دو، «قدرت فردی و تنّوع پدید می‌آید» و این دو چون با هم ترکیب شوند. «اصالت» خوانده می‌شوند[3].

هرچند مردم عادت به شنیدن سخنانی از قبیل سخنان فن‌هومبولت نداشته

۱ـ فردیت برای Individuality و اصالت برای Originality به کار برده شده است. م.

2. Wilhelm von Humboldt.

۳ـ «میدان عمل دولت و تکالیف او» اصل آلمانی تألیف:
Baron Wilhelm von Humboldt. صفحه ۱۱ـ۱۳.

تمرین و تقویت می‌یابند. آن کس که کاری را چون مرسوم است می‌کند انتخابی نمی‌کند. پس در تشخیص و خواستن آن‌چه از همه بهتر است تمرینی نصیب او نمی‌شود. استعدادهای ذهنی و اخلاقی مثل استعدادهای عضلانی تنها با ورزش پیشرفت می‌کنند. این استعدادها با انجام عملی صرفاً به این دلیل که دیگران آن عمل را انجام داده‌اند ورزشی نمی‌کنند. چنان‌که معتقد شدن به چیزی صرفاً به علّت آن‌که دیگران به آن معتقدند، ورزشی برای رشد این استعدادها نیست. اگر اساس عقیده‌ای در پیشگاه عقل کسی مقبول نباشد، آن کس با قبول آن عقیده عقل خود را نیرومند نمی‌کند و به احتمال زیاد آن را ضعیف می‌کند. اگر کاری مورد تصویب احساسات و منش شخص نباشد (مگر جایی‌که محبت یا رعایت حقوق دیگران در کار باشد) با انجام آن کار احساسات و منش آن شخص به‌جای آن‌که فعّال و سرزنده شوند، راکد و منفعل می‌شوند.

آن کس که اجازه می‌دهد جهان یا قسمتی از جهان نقشه‌ی زندگی او را طرح کند، نیازی به هیچ یک از استعدادهای آدمی ندارد و برای او استعداد تقلید میمون‌وار کافی است. آن‌کس که نقشه‌ی زندگی خود را خود برمی‌گزیند، همه‌ی استعدادهای خود را به کار می‌اندازد. این شخص باید استعداد مشاهده‌ی خود را به کار اندازد تا ببیند، خرد و تشخیص را به کار اندازد تا پیش‌بینی کند، فعالیت خود را به کار اندازد تا موادی را که برای گرفتن تصمیم لازم است، جمع‌آوری کند، حس تمیز را به‌کار برد تا تصمیم بگیرد و وقتی که تصمیم گرفت استواری و استیلای بر نفس را به کار برد تا در تصمیم خود پایدار بماند. هرچه دایره‌ی اعمالی که او بر طبق تشخیص و احساس خود انجام می‌دهد وسیع‌تر باشد، به این استعدادها نیاز بیشتری دارد و فرصت بیشتری دارد که آن‌ها را بپرورانَد.

امکان دارد که شخص بدون هیچ یک از این چیزها در راه درست قرار گیرد و از آسیب مصون بماند. اما ارزش نسبی او به صورت یک فرد آدمی چه خواهد بود؟ واقع این است که نه تنها آن‌چه مردمان می‌کنند اهمیت دارد بلکه نکته‌ی

مهم این است که چه نوع مردمانی هستند که آن کار را می‌کنند. حقیقت این است که از میان دست‌ساخت‌های انسان که زندگی انسان به حق صرف بهتر کردن و زیباتر کردن آن‌ها شده است، مهم‌ترین آن‌ها خود انسان است. فرض کنید ممکن بود به وسیله‌ی ماشین خانه ساخته شود، غلّه کاشته شود، جنگ‌ها صورت پذیرند و دادخواهی‌ها انجام شوند و حتی کلیساها بنا شوند و دعا و نماز خوانده شود. اگر همه‌ی این کارها توسط ماشین‌های خودکار انجام می‌شد، جای تأسف بسیار بود که آدمیانی را که در قسمت متمدن‌تر جهان زندگی می‌کنند، به ماشین تبدیل کرده باشیم. هرچند که امروز این آدمیان نمونه‌های لاغر و ضعیفی هستند از آن‌چه طبیعت می‌تواند و خواهد به‌وجود آورد. طبیعت انسانی ماشین نیست که آن را از روی طرحی که ساخته‌ایم بسازیم تا کاری را که مقرر شده است انجام دهد بلکه درختی است که باید از هر سو رشد کند و بر طبق استعدادهای درونی خود، که او را موجود زنده‌ای کرده‌اند، بروید و برومند شود.

شاید با من موافقت شود در این که خوب است مردمان فهم خود را به کار برند و نیز در این که با فهم و ادراک دنبال عادات و رسوم رفتن و حتی گاه از عادات روز منحرف شدن بهتر از کورکورانه تقلید کردن است. همه تا حدی قبول دارند که ادراک ما باید از آن خود ما باشد اما همه با من موافق نیستند که امیال و انگیزه‌های ما نیز باید استقلال داشته باشند. داشتن امیال و انگیزه‌های مستقل شخصی خطرناک نیست و موجب تباهی نخواهد شد. زیرا امیال و انگیزه‌های ما همان‌قدر جزء وجود هستند که اعتقادات و خودداری‌های ما. انگیزه‌های قوی وقتی خطرناک می‌شوند که اعتدالی در شخصیت نباشد؛ یعنی هنگامی که تنها بخشی از تمایلات و خواسته‌های ما قوی شوند و بخش دیگری که باید با آن‌ها همزیست باشند، ضعیف و ناتوان بمانند. اگر مردمان کار بد می‌کنند، به آن علّت نیست که تمایلاتشان قوی است بلکه به این دلیل است که وجدانشان ضعیف است. اما بین شدّت انگیزه‌های ما و ضعف وجدانمان نسبت مستقیم وجود ندارد

و رابـطه‌ی طـبیعی بـرخـلاف آن است. اگـر بگـوییم در شـخصی تـمایلات و احساسات متنوع‌تر و قوی‌تر از شخص دیگر است، بیان کرده‌ایم که مواد خامی که طبیعت آدمی از آن ساخته شده است در او بیشتر به کار رفته و در نتیجه ممکن است استعداد او برای ارتکاب شرّ بیشتر باشد. اما مسلماً استعداد او برای نیکی کردن هم بیشتر خواهد بود. انگیزه‌های قوی نام دیگری برای انرژی است. انرژی را ممکن است در راه بد به کار انداخت اما شـخص بـا انـرژی مـمکن است بـه مراتب بیشتر از شخص فرسوده و خمود مصدر کارهای نیک شود. کسـانی کـه سرمایه‌ی طبیعی آنان از احساسات، زیاد است مـی‌توان از قـدرت احسـاسات آن‌ها در راه نیک استفاده‌ی فراوان برد. همان استعداد طبیعی که عواطف شخص را زنده و نیرومند می‌کند، می‌تواند موجب شود که عشق، فضیلت و استواری در پارسایی در او به مقامی بلند رسد. با تربیت این ودایع طبیعی است که اجـتماع وظایف خود را انجام می‌دهد و منافع خود را حفظ مـی‌کند و نـه بـا تـباه کـردن موادی که نوابغ و قهرمانان جهان از آن ساخته شده‌انـد زیـرا جـامعه نـمی‌دانـد قهرمان را چگونه باید ساخت.

شخصی که امیال و محرک‌های او مال خود او است، یـعنی تـجلّی طـبیعت شخص او است و چنان است که توسط طبیعت خود او پرورانـده شـده و از آن شکل پذیرفته است، شخصی است که می‌گوییم دارای منش است[1]. آن‌کس که انگیزه‌های او و امیال او از خودش نیست منش هم ندارد. هم‌چنان‌که ماشین بخار دارای منش نیست. اگر گذشته از این‌که تحریکات و تـمایلات او مـال خـودش است نیرو هم داشته باشد و در زیر حکم اراده‌ی قوی نیز باشد، می‌گوییم منش نیرومند (با انرژی) دارد. آن کس که معتقد نباشد در جامعه باید فردیّت امیال و انگیزه‌ها تشـویق شـود، بـاید در نـتیجه مـعتقد بـاشد کـه جـامعه احـتیاجی بـه طبیعت‌های قوی ندارد و لزومی ندارد که نیرویی در اجتماع وجود داشته باشد.

۱ـ منش برای Character بکار برده شده است.

در شکل‌های ابتدایی‌تر جوامع ممکن است نیروهای فردیّت اشخاص از نیرویی که خود جامعه برای برقراری نظم داشته قوی‌تر بوده است. زمانی عنصر اصالت و فردیّت چنان قوی بوده است که اصولی که تشکیل جامعه‌ای بر آن است، ناچار به کشمکش با این نیروها بوده است. در آن زمان اشکال این بوده که مردانی را که تن و جان نیرومند داشته‌اند ترغیب کنند از قواعد جامعه، که لازمه‌ی رعایت آن سرکوب کردن انگیزه‌های فردی بوده است، اطاعت کنند. برای رفع این اشکال، قانون و نظم، حکم خود را بر شخصیت تمامی افراد جاری ساخت و ادعا کرد که همه‌ی شخص انسان در اختیار او است تا در نتیجه بتوانند بر منش او حکومت کند و جامعه جز به این وسیله راهی برای حکومت نیافته بود. اما امروز جامعه بر افراد مسلط است و خطری که انسان را تهدید می‌کند، طغیان ذوق‌ها و انگیزه‌های فرد نیست بلکه کاهش و مسکنت این ذوق‌ها و انگیزه‌ها است. زمانی کسانی که به علّت مقام یا به علّت تفوق شخص خود برتر از دیگران بودند، حرص‌ها و آزها و هوس‌هایشان پای‌بند قوانین و مقررات جامعه نبود و می‌بایست هوس‌های آنان را زنجیر کرد تا دیگران به ایمنی زیست کنند اما آن زمان گذشته است[1]. در زمان ما مردم از برترین تا پست‌ترین طبقات اجتماعی، گویی پیوسته در زیر نظر ناظری کینه‌توز و وحشت‌انگیز زندگی می‌کنند. فرد و خانواده، نه تنها در چیزهایی که به دیگران مربوط است بلکه هم‌چنان در اموری که صرفاً به شخص آن‌ها بستگی دارد، نمی‌پرسند «من چه چیز را ترجیح می‌دهم؟» یا «چیست که با اخلاق و منش من سازگار است؟» یا «چیست که باعث شود آن‌چه در من بهتر و برتر است تجلّی کند و پرورش یابد و بارور شود؟». اما از خود می‌پرسند «چیست که با مقام اجتماعی من مناسب‌تر است؟»، «کسانی که از

۱ـ باید متوجه بود که استوارت میل اجتماع انگلستان را در زمان خود در نظر دارد و امروز که صد سال از تاریخ نوشتن این سطور می‌گذرد هنوز اجتماعاتی هستند که تشکیلات اجتماعی آنان همان تشکیلات اروپا در قرن وسطی است و مسائل اجتماعی آن‌ها غیر از آن است که میل در انگلستان زمان خود با آن روبه‌رو بوده است.م.

لحاظ جاه و مال هم‌سنگ من هستند چگونه رفتار می‌کنند؟» یا (بدتر از همه) «کسانی که از لحاظ جاه و مال از من برترند عادتاً چگونه رفتار می‌کنند؟». نمی‌خواهم بگویم که این دسته اشخاص آن‌چه را مرسوم است بر تمایلات خود ترجیح می‌دهند زیرا بر ذهن آن‌ها نمی‌گذرد که جز پذیرفتن آن‌چه مرسوم است تمایلی داشته باشند. به این ترتیب نفس خود را در زنجیری اسیر کرده‌اند. حتی آن‌چه صرفاً برای خوشی و تفریح می‌کنند چیزهایی است که رسم است و دیگران نیز می‌کنند. ذوق‌های آن‌ها بسته به ذوق جمعیت است. انتخابشان از چیزهایی است که مرسوم و معمول است. داشتن ذوقی انفرادی و رفتاری نامرسوم در نظر آن‌ها خیانت است و باید از آن دوری کرد. در راه تقلید دیگران چندان پیش می‌روند و تا حدی از پیروی طبع فردی خود پرهیز می‌کنند که دیگر طبعی برای آنان باقی نمی‌ماند. استعدادهای انسانی آنان پژمرده می‌شود و از گرسنگی می‌میرد. دیگر نمی‌توانند چیزی را به شدّت بخواهند یا لذّتی خاص داشته باشند و معمولاً اعتقاد و احساسی که زاده‌ی شخص آن‌ها باشد ندارند. حالا می‌پرسم آیا چنین وضعی مطلوب هست یا نیست.؟

اگر پیرو تعلیمات کالوین باشیم، چنین وضعی مطلوب است. بر طبق نظر کالوین بزرگ‌ترین گناه آدمی آن است که از خود اراده داشته باشد. در نظر او همه‌ی نیکی‌هایی که در استعداد بشر است از متفرعات اطاعت است. باید چنین باشی و جز این نباشی و راه دیگری در پیش تو نیست. «آن‌چه آدمی به انجام آن مکلف نیست انجام دادنش گناه است.» چون طبیعت بشری بر فساد است، راه نجات آدمی در آن است که طبیعت بشری را در خود بمیراند. در نظر کسی که پیرو چنین نظریه‌ای است نابود کردن همه‌ی استعدادها و قابلیت‌ها و تمایلات آدمی کار بدی نیست: انسان به هیچ استعدادی جز تسلیم در مقابل اراده‌ی خداوندی نیازمند نیست: استعدادی که جز در این راه به کار افتد نداشتن آن بسی بهتر است. اصول تعلیمات کالوینیزم چنین است و حتی بسیار کسان که خود را

پیرو کالوین نمی‌خوانند با اندکی تخفیف به همین اعتقاد معتقدند. اما تخفیفی که آن‌ها قائل شده‌اند این‌گونه‌است‌که برای آن‌چه اراده‌ی خداوندی خوانده‌اند شدّت کمتری قایل شده‌اند و پذیرفته‌اند که آدمی حق دارد بعضی از تمایلات خود را ارضاء کند اما نه به ترتیبی که خود بخواهد بلکه از سر تسلیم و طاعت یعنی به طریقی که اولیای کلیسا معین کرده‌اند و با شرایطی یکنواخت و یکسان برای همه.

بدین ترتیب حیله‌گرانه این تنگ‌نظری درباره‌ی زندگی و منش آدمی که جز مقید ساختن و از رشد بازداشتن منش آدمی نتیجه‌ی دیگر ندارد، مورد تمایل بسیاری قرار گرفته است. تردید نیست که بسیار کسان صمیمانه اعتقاد دارند شخصیت آدمی که به این ترتیب پرورش نایافته مانده و کج و معوج شده باشد همان است که آفریننده‌ی آدمیان اراده کرده است. چنان‌که بسیار کسان معتقدند که درختان وقتی آن‌ها را کج و معوج کرده و در باغ‌ها به صورت‌های حیوانات یا به اشکال دیگر درآورده باشند همان است که طبیعت خواسته است. اما اگر از لوازم این اعتقاد آن باشد که خالق انسان مظهر نیکی است، با آن اعتقاد سازگارتر است که معتقد شویم این مظهر نیکی استعدادهای مختلف را به آدمیان داده است به این منظور که پرورانیده و بارور شوند نه این‌که ریشه‌کن و تباه گردند. باید معتقد باشیم که خوشی خداوند در این است که ببیند آدمیان به کمال مطلوب خود برسند و استعدادهای آن‌ها چه مربوط به ادراک باشد چه مربوط به عمل یا بهره‌مندی از حیات به عالی‌ترین درجه پرورده شوند و تجلّی یابند. جز نظر کالوین نظر دیگری نیز راجع به کمال انسانی هست و آن این است که طبیعت انسان به آن منظور آفریده نشده است که نابود شود. «تجلّی نفس» چنان‌که غیر مسیحیان معتقدند نیز مثل «انکار نفس» چنان‌که عیسویان معتقدند هر دو برای آدمی با ارزش هستند. نظری که یونانیان راجع به تکمیل جنبه‌های مختلف شخصیت انسانی داشتند با نظرهای افلاطونیان و مسیحیت درباره‌ی حکومت

آمیخته شد ولی از میان نرفت. شاید بهتر باشد آدمی به جان ناکس [۱] مانند شود تا به الکی بیادس [۲] و مسلماً بهتر است به پریکلس [۳] مانند شود تا به هر دوی آن‌ها حقیقت این است که اگر امروز پریکلس زنده بود از صفات خوبی که جان ناکس داشت عاری نبود.

آن‌چه آدمیان را زیبا و ارزنده و بزرگ می‌سازد یکنواخت شدن و تباه گشتن خواص فردی آنان نیست بلکه رشد و پرورش فردیّت و تجلّی استعدادهای نهانی آنان است در حدودی که به حقوق و منافع دیگران لطمه نزند. هرچه این تکامل فردی بیشتر شود، زندگی بشر متنوع‌تر، غنی‌تر و عالی‌تر می‌گردد و افکار بزرگ و احساسات لطیف بیشتر از آن زاده می‌شود و رابطه‌ی فرد را با نوع خود قوی‌تر می‌کند و تعلق فرد را به جامعه بشری ارزنده‌تر می‌سازد. هرچه فردیّت شخص قوی‌تر شود ارزش فرد برای خود او بیشتر می‌شود و در نتیجه برای دیگران هم ارزنده‌تر می‌گردد. حیات در فرد نیرومندتر و قوی‌تر می‌گردد و در نتیجه حیات جامعه که از افراد مرکب است نیز نیرومندتر و قوی‌تر می‌شود. از محدود کردن افراد، تا آن حد که قوی‌دستان به حق دیگران تجاوز نکنند، چاره نیست. این امر به نظریه‌ی تکامل فردی نیز سازگار است. زیرا اگر تکامل فردی موجب آسیب زدن به دیگران شود در حقیقت از تکامل دیگران جلوگیری کرده است. اما لزومی ندارد رعایت حقوق دیگران مانع تکامل فرد شود؛ به این ترتیب که قسمت‌های عالی‌تر و بهتر فرد که با رعایت حقوق دیگران سازگار است، یعنی قسمت اجتماعی شخصیت او، می‌تواند انکشاف و پرورش یابد. محدود بودن به

۱ـ Jhon Knox در این‌جا قشری بودن و سخت‌گیری دینی تعلیمات ناکس مورد نظر است.

۲ـ Alcibiades حکمران یونانی همزمان افلاطون که به افراط در عیش و خوشگذرانی و پای‌بند نبودن به اصول اخلاقی معروف است.

۳ـ Pericles سیاستمدار معروف یونان در قرن پنجم پیش از میلاد که کفایت سلطانی توانا و خردمندی و ذوق حکیمی دانا را با هم جمع داشت و در زمان او شهر آتن کانون علم و دانش و ثروت گردید و به اوج عظمت خود رسید.

قوانین عدالت و حفظ حقوق دیگران موجب تکامل آن قسمت از شخصیت فرد می‌شود که نتیجه‌ی آن خیر دیگران است. اما اگر افراد در چیزهایی که به خیر دیگران لطمه نمی‌زند بلکه لذت دیگران را کم می‌کند محدود و مقید شوند، نه تنها این محدودیت چیز با ارزشی بار نمی‌آورد بلکه منش اشخاص ر برمی‌انگیزد که بر آن قیود شورش کنند و اگر بر آن قیود شورش نکنند تیزی و سرکشی طبیعت آن‌ها کند می‌شود و منش آن‌ها به پستی می‌گراید. برای این‌که به طبیعت هر فرد فرصت تجلّی داده شود لازم است که هر فرد مجاز باشد زندگی خاص خود را داشته باشد. هر عصری در تاریخ که موفقیت‌های بزرگ داشته عصری بوده است که این آزادی را فراوان به افراد داده است. حتی حکومت استبداد، اگر در لوای آن حکومت، آزادی منش افراد محفوظ مانده باشد. تأثیرات بدش مشهود نمی‌گردد. آن‌چه فردیّت اشخاص را تباه می‌کند استبداد و ستمگری واقعی آن است و نام آن هرچه باشد یکسان است؛ خواه بگویند به این وسیله اراده‌ی خداوندی را مجری می‌سازند و یا قوانین آدمی را.

چون گفتم که فردیّت همان تکامل شخصیت است و تنها به وسیله‌ی تکمیل فردیّت است که می‌توانیم انسان‌های کامل‌تر داشته باشیم، می‌توانم به این بحث با این سؤال پایان دهم و بپرسم: در توصیف خوبی وضعیتی، چه بهتر از این می‌توان گفت که در آن وضعیت افراد آدمی تا آن‌جا که ممکن است به کمال خود نزدیک می‌شوند؟ و یا در بیان بدی، چه وضعیتی بدتر از آن می‌توان گفت که در آن وضعیت، این تکامل متوقف می‌شود. شاید استدلال من برای مجاب کردن کسانی که مجاب ساختن آنان بیش از دیگران اهمیت دارد کافی نباشد و از این گذشته باید نشان داد افرادی که به این ترتیب تکمیل نفس کرده‌اند، برای آنان که به تکمیل نفس نپرداخته‌اند، سودی خواهند داشت؛ منظور از این عده کسانی است که نه طالب آزادیند و نه وقتی به آن رسیدند از آن بهره‌مند می‌شوند. شاید گفته شود به این دسته مردمان پاداش باید داد که دسته‌ی اول را مانع نشده‌اند تا از

آزادی خود بهره‌مندی کامل یابند.

اولاً می‌گویم ممکن است این عده از آن‌ها چیزی بیاموزند. منکر نمی‌توان شد که ابتکار[1] در امور آدمیان عنصر با ارزشی است. همیشه نیازمند کسانی هستیم که نه تنها حقایق تازه‌ای را کشف می‌کنند یا نشان می‌دهند آن‌چه حقیقت می‌پنداشته‌ایم باطل بوده است، بلکه هم‌چنان به کسانی نیازمندیم که راه نوینی برای کُنش پیدا می‌کنند و طرز رفتار معقول‌تری را به ما نشان می‌دهند و ذوق و شعور بیشتری وارد زندگی آدمیان می‌کنند. کسی که معتقد نباشد که جهانیان در راه رسم خود به کمال مطلوب رسیده‌اند، در این امر تردیدی ندارد.

راست است که همه‌ی مردم، یکسان چنین خدمتی به جهانیان نمی‌توانند بکنند. در میان همه‌ی مردم جهان عده‌ی بسیار کمی هستند که اگر آن‌چه یافته‌اند به دیگران بیاموزند در وضع دیگران بهبودی حاصل می‌شود. اما این عده‌ی کم نمک جهانند و بدون آن‌ها جهان مرداب راکدی می‌شود. نه تنها این عده‌ی اندک هستند که چیزهای خوبی به جهان می‌آورند که پیش از آن‌ها نبوده است بلکه این‌ها هستند که خوبی‌هایی را هم که در جهان هستند حفظ می‌کنند. اگر در جهان کار تازه‌ای برای انجام دادن نمی‌ماند، آیا هنوز وجود عقل لازم بود؟ آیا به همین علّت نیست که کسانی که کارهای کهنه می‌کنند فراموش کرده‌اند که چرا این کارها را انجام می‌دهند و در انجام این کارها به رمه‌ی گوسفند بیشتر شبیهند تا به آدمیان؟ بهترین عقاید و رویه‌ها کم‌کم انحطاط می‌یابند و ماشینی می‌شوند. اگر پیوسته کسانی پیدا نشوند که ابتکار فکر آن‌ها مانع شود که اساس این عقاید و اعمال، ماشینی شوند این مواد مرده در مقابل چیزی که واقعاً زنده است پایداری نمی‌توانند کرد و موجبی نیست که تمدنی که بر آن مبتنی است نمیرد و مثل تمدن بیزانس نابود نشود. راست است که نوابغ، گروه اندکی هستند و شاید همیشه چنین بوده است، اما برای این‌که نوابغ به وجود آیند لازم است خاکی را که آنان

۱ـ ابتکار در این‌جا ابرای Originality به کار رفته است. م.

در آن می‌رویند حفظ کنیم. نبوغ تنها می‌تواند در فضای آزاد تنفس کند. نوابغ از مردمان دیگر فردیّت قوی‌تری دارند و در نتیجه کمتر می‌توانند خود را بدون آسیب دیدن در قالب‌های کوچک اجتماع جای دهند. جامعه این قالب‌ها را فراهم کرده است تا افراد را از داشتن منش جدا و مشخص معاف دارد. اگر این نوابغ از راه آزرم رضا دهند که جامعه آن‌ها را در یکی از این قالب‌ها مقید کند و در نتیجه راضی شوند که از گسترش شخصیت خود درگذرند، دیگر نبوغی برای آن‌ها نخواهد ماند که سودی برای جامعه داشته باشد. اگر این کسان منش قوی داشته باشند و قیود را بشکنند، آن وقت جامعه آن‌ها را به عنوان طاغی و سرکش انگشت نما خواهد ساخت. این به آن می‌ماند که از رود نیاگارا گله کنیم چرا مثل یکی از کانال‌های هلند آرام و خاموش در مسیر خود جریان ندارد.

بدین ترتیب تأکید می‌کنم که نبوغ اهمیت بسیار دارد و لازم است به نبوغ، در فکر و عمل هر دو، فرصت تجلّی داده شود. می‌دانم که از لحاظ نظری کسی مخالف این عقیده نیست ولی هم‌چنان نیک می‌دانیم که از لحاظ عملی مردم نسبت به آن علاقه‌ی زیادی ندارند. مردم می‌پندارند نبوغ اگر کسی را قادر کند که شعر خوبی بگوید یا تابلوی زیبایی بکشد چیز خوبی است. اما نبوغ به معنی واقعی آن یعنی اصالت و ابتکار را در فکر و در عمل، هرچند مردمان به زبان می‌ستایند، در دل خود معتقدند که لزوم چندانی ندارد. تأسف در این است که این وضع چنان طبیعی است که موجب شگفتی هم نمی‌شود. اصالت فکر چیزی است که فکرهای غیراصیل فایده‌اش را درک نمی‌کنند. چگونه از آن‌ها توقع غیر از این را می‌توان داشت؟ اگر چنین مردمانی می‌توانستند فایده‌ی آن را درک کنند، نشانه‌ی این بود که اصالتی ندارد. خدمتی که اصالت و ابتکار می‌تواند به آن‌ها بکند این است که چشمانشان را باز کند و اگر چنین کند آن‌ها خود دارای اصالت و ابتکار خواهند شد. باید به یاد داشته باشیم هر کاری که در جهان شده است کسی بوده است که آن را نخستین بار انجام داده است و همه‌ی چیزهای خوبی که

در جهان هستند میوه اصالت و ابتکارند. مردم باید متوجه شوند و اعتراف کنند که ابتکار هنوز کارهایی می‌تواند انجام دهد و باید بر خود مسلم کنند که هرچه از لزوم اصالت فکر و عمل کمتر آگاه باشند به آن محتاج‌ترند.

وقتی خوب تأمل کنیم می‌بینیم حقیقت آن است که هرچند مردمان برای تفّوق عقلی فرضی یا واقعی احترامی قایلند اما تمایل کلی بر آن است که شعورهای متوسط بر بشر حکومت کنند. در تاریخ باستان، در قرون وسطی و در دوره‌ی تحوّل فئودالیته به قرون جدید، فرد اهمیت خاص داشت و اگر استعداد خاص یا مقام اجتماعی مهمی داشت نیروی او زیاد بود. اما امروز فرد در توده گم شده است. در امور سیاسی مطلبی پیش‌پا افتاده ولی درست است که عقاید عمومی بر جهان حکومت می‌کند. تنها نیرویی که وجود دارد، نیروی توده‌ها است و نیروی حکومت‌هایی که نماینده‌ی توده‌های مردمند. این امر در امور اخلاقی و اجتماعی هم صادق است. اما کسانی که عقیده‌ی آن‌ها مرسوم خوانده می‌شود همیشه یک نوع مردم نیستند. در امریکا مجموعه‌ی افراد سفیدپوست آن کشورند و در انگلستان طبقه‌ی متوسط[1] مردمند. اما این‌ها همیشه «توده» یعنی مجموعه‌ی شعورهای متوسط‌اند و آن‌چه قابل توجه است، توده‌ی مردم عقاید خود را از بزرگان دولت، بزرگان کلیسا، از پیشوایان خود یا از کتاب نمی‌گیرند. کسانی که برای آن‌ها نطق می‌کنند و از خود آن‌ها بهتر نیستند یا به نام آن‌ها در روزنامه‌هامقاله می‌نویسند به‌جای آن‌ها فکر می‌کنند. منظور من شکایت کردن از این وضع نیست. ادعا نمی‌کنم که با وضع خفت‌باری که ذهن مردم امروز دچار آن شده است چیز بهتری که با حال آن‌ها مناسب باشد می‌توان یافت. اما این مانع نمی‌شود که بگویم حکومت اشخاص متوسط، حکومت متوسط است.

۱ـ از متوسط منظور Mediocre است. این کلمه در زبان انگلیسی و فرانسه‌ی کنونی برای چیزی که از هیچ لحاظ برجسته و قابل توجه نباشد به‌کار می‌رود. شخص «متوسط» کسی است که نه از لحاظ هوش و نه اخلاق صفت برجسته و قابل توجهی دارد. کلمه‌ی متوسط فارسی برای بیان این منظور کافی نیست ولی از آن بهتر هم به‌نظر نرسید.م.

هیچ حکومتی خواه حکومت ملّی باشد یا حکومت عده‌ای برگزیده، هرگز در اعمال یا عقاید یا صفات یا طرز فکرش از سطح متوسط تجاوز نخواهد کرد مگر این‌که اکثریت مردم که نیروی حکومت در دست آن‌هااست بگذارند که یک یا چند نفر شخص برجسته رهبری آن‌ها را به عهده گیرند (در بهترین زمان‌ها مردم همیشه چنین کرده‌اند). شروع همه‌ی کارهای عالی و بزرگ باید از افراد باشد و معمولاً از یک فرد شروع شده‌است. افتخار و سربلندی مرد عادی در آن است که از کار بزرگی که شروع شده است پیروی کند و این دعوت را اجابت کند و با چشمان باز رهبری شود. منظور من آن نیست که از آن نوع «قهرمان پرستی» ستایش کنم که بر وفق آن باید مرد نیرومندی به زور حکومت جهان را به‌دست آورد و علی‌رغم میل جهانیان بر آن‌ها حکومت کند. تنها حقی که رهبری می‌تواند داشته باشد آن است که راه را نشان دهد. اما این‌که بتواند دیگران را مجبور کند در این راه افتند نه تنها مخالف آزادی و رشد شخصیت همه‌ی دیگران است، بلکه خود رهبر را نیز فاسد می‌کند. به نظر می‌رسد در اوضاعی که عقاید متوسط توده‌های مردم روزبه‌روز نفوذش بیشتر می‌شود، چاره و درمان این وضع آن است که فردیّت اشخاصی که از لحاظ عقلی از دیگران برترند، قوی‌تر شود. به‌خصوص در چنین وضعی آن افراد استثنایی که نحوه‌ی فکر و عمل آنان غیر از فکر و عمل توده‌های مردم است، باید ترغیب و تقویت کرد. در زمان‌های سابق این ترغیب هنگامی تبدیل به نیاز عمومی می‌شد که فکر و عمل آن‌ها بهتر از دیگران بود. اما امروزه وضع چنان شده است که صرف دیگرگون بودن، صرف زانو نزدن در مقابل رسم و عادت، خصلت بزرگی است که باید تشویق شود. چون امروز ستم‌گری عقاید عمومی به حدّی است که صرف متفاوت بودن از دیگران عیب شمرده می‌شود. این است که برای شکست دادن این ستم‌گری لازم است اشخاص ناهم‌رنگ جماعت وجود داشته باشند. همیشه ناهم‌رنگان جمع، در جایی زیاد بوده است که قدرت منش (اخلاقی) زیاد بوده است؛ میزان

ناهم‌رنگی در هر جامعه‌ای متناسب با میزان نبوغ، فعالیت عقلی، و شجاعت اخلاقی آن جامعه بوده است. این‌که امروز عده‌ی کمی یارای آن دارند که ناهم‌رنگ باشند، خطر بزرگ روزگار ما را نشان می‌دهد.

گفتم اهمیت بسیار دارد که به چیزهای غیرمرسوم به حدّ اعلی میدان تجلّی دهیم به این منظور که به تدریج دریابیم کدام یک از این چیزها قابلیت آن را دارد که رسم و عادت نوینی ایجاد کند. اما استقلال عمل فرد و بی‌اعتنایی به رسم و عادت تنها نه از این لحاظ مطبوع است که رسم و عادت بهتری را جانشین رسم و عادت پیشین می‌کند. نباید چنین تصور شود که تنها کسانی که از لحاظ عقلی بر دیگران برتری دارند حق داشته باشند زندگی خاص خود را داشته باشند. هیچ دلیلی وجود ندارد که زندگی همه‌ی افراد بشر بر طبق چند نمونه‌ی خاص، شکل پذیرد. اگر کسی تا حدی شعور و تجربه داشته باشد، نقشه‌ای که برای زندگی خود مطرح می‌کند، بهترین نقشه است؛ نه به این علت که در نفس امر بهترین نقشه‌هاست بلکه به این دلیل که نقشه‌ای است که او خود و برای خود طرح کرده است. آدمیان مثل گوسفندان نیستند و حتی همه‌ی گوسفندان هم به‌هم شبیه نیستند.

شخص نمی‌تواند قبا یا کفشی بخرد که به اندازه‌ی او باشد مگر آن‌که آن را به اندازه‌ی او دوخته باشند یا این‌که انبار بزرگی پر از این چیزها در اختیار او باشد و بتواند از آن میان، کفش و قبایی به اندازه‌ی خود انتخاب کند. آیا انتخاب نوع زندگی‌ای که با کسی جور باشد آسان‌تر از انتخاب قبا برای او است و آیا آدمیان از لحاظ روح و بدن کمتر از شکل پاهایشان با هم اختلاف دارند؟ اگر مردم تنها در ذوق با هم اختلاف داشتند، همین دلیل کافی بود که نتوانیم همه را در یک قالب بریزیم. اما اشخاص مختلف برای تکامل روحی خود به اوضاع مختلف نیازمندند و همه نمی‌توانند در یک محیط اخلاقی به سلامت زیست کنند. چنان‌که همه‌ی گیاهان نمی‌توانند در یک محیط طبیعی یعنی در یک هوا و اقلیم

برویند. آن‌چه یک شخص را در راه تکامل خود کمک می‌کند، ممکن است مانع رشد شخص دیگر شود. یک شیوه‌ی زندگی که برای یکی سلامت بخش و برانگیرنده است و همه‌ی استعدادهای او را برای کار و بهره‌مندی از زندگی به‌کار می‌اندازد، ممکن است برای دیگری بارگرانی باشد که در زیر آن، زندگی معنوی او یکسره تباه شود. بین افراد آدمی از لحاظ تمتع از لذات، تحمل درد و تأثیر عوامل مادی و اخلاقی در آن‌ها چنان با یکدیگر تفاوت هست که اگر شیوه‌ی زندگی هر یک به تناسب حالش مختلف نباشد، نه از لذات زندگی بهره‌ی خود را دریافت می‌کنند و نه می‌توانند از لحاظ عقلی، اخلاقی و زیبایی رشد طبیعی کنند و به کمال خود برسند. بنابراین چرا باید پذیرفتن و تحمل کردن ذوق و شیوه‌ی زندگی، منحصر به ذوق و طرز زندگی کسانی باشد که عده‌ی آن‌ها بیشتر است؟

می‌توان گفت جایی نیست (جز بعضی دیرها) که در آن‌جا اختلاف ذوق اشخاص به‌کلی ناشناخته بماند. شخص ممکن است قایق راندن، سیگار کشیدن، موزیک، ورزش، شطرنج، ورق‌بازی یا کتاب خواندن را دوست داشته باشد یا دوست نداشته باشد و از این لحاظ سرزنشی نشنود زیرا هم عده‌ی آنان که این چیزها را دوست دارند زیاد است و هم عده‌ی آنان که دوست ندارند و عده‌ی هر یک بیش از آن است که بتوان آن‌ها را خاموش کرد. اما مرد یا بدتر از او زنی که درباره‌ی او بگویند کاری می‌کند «که هیچ کس نمی‌کند» یا کاری را نمی‌کند که «همه می‌کنند» در چشم مردمان چنان می‌شود که گویی جرم اخلاقی بزرگی مرتکب شده است. برای این‌که اشخاص این امتیاز را داشته باشند که آن‌چه به آن ذوق دارند انجام دهند و از ملامت مردمان ایمن باشند، لازم است که یا خود عنوان معتبری داشته باشند و یا در نظر مردمان معتبر دارای اعتبار باشند. اما سرزنش مردمان با سخن تنها پایان نمی‌یابد و هرکس در رفتن دنبال ذوق‌ها و نوع زندگی خاصی که او را خوشایند است ولی مورد پسند دیگران نیست پافشاری کند، در معرض این خطر است که او را به دیوانگی و سفاهت متهم کنند و با همین

اتهام، اموالش را از او بستانند و کفالت او را به خویشاوندانش دهند[۱].

در وضعیت فعلی، در افکار عمومی یک صفت بارز وجود دارد که نشان‌دهنده‌ی نابردباری مردم در مقابل تجلی فردیّت است. مردم عادی نه تنها در عقل و شعور متوسط هستند بلکه در تمایلات خود نیز متوسطند. ذوق یا میلی چندان قوی در آن‌ها نیست که آن‌ها را به انجام کارهای غیرمعقول برانگیزد. در نتیجه نمی‌توانند دریابند چگونه ممکن است کسانی باشندکه ذوق یا میل غیرمعقول داشته باشند و بنابراین با نظر تحقیر به این‌گونه اشخاص می‌نگرند. حال گذشته از این وضع که عمومی است، فرض کنیم نهضتی ایجاد شده است که اخلاق مردم را بهتر کند و آشکار است که باید چه انتظار داشته باشیم. چنین نهضتی این روزها شروع شده است و در یکنواخت کردن اعمال مردمان و جلوگیری از افراط تأثیر به‌سزایی کرده است. نسبت به مردم دیگر هم این حسّ نوع‌پرستی ایجاد شده است که بکوشیم تا اخلاق آن‌ها را به همین نحو بهتر کنیم.

۱ـ قرائن و آماری که بر طبق آن در سال‌های اخیر اشخاص را محکوم به سفه کرده‌اند نفرت‌انگیز و وحشتناک است. برطبق این قرائن می‌توانند شخص را محکوم کنند و اختیار اموال او را قانوناً از او بگیرند و حتی وصیت او را قبول نکنند. در راه این تحقیق وارد جزییات زندگی او می‌شوند و اگر آن‌چه بیابند با پست‌ترین و رذل‌ترین میزان‌ها جور نباشد و به مبتذل‌ترین چیزها شباهت نداشته باشد غیرعادی تشخیص داده می‌شود و هیأت منصفه که خود در ابتذال دست کمی از گواهان ندارند شخص مورد تهمت را به سفه و دیوانگی محکوم می‌کنند و قاضی هم که بی‌اطلاعی او از طبیعت بشری همیشه ما انگلیسی‌ها را به تعجب انداخته و نسبت به اهل قانون به‌طورکلی بدبین ساخته است اغلب هیأت منصفه را گمراه‌تر می‌کند. خواندن شرح این محاکمات خوب نشان می‌دهد که عقیده و احساسات عوام تا چه پایه پست است و آزادی آدمی در نظر آنان تا چه پایه خوار و بی‌مقدار. این هیأت‌های منصفه و این قضاة برای فرد در اموری که به دیگران مربوط نیست، حق عمل را بر طبق ذوق و سلیقه‌ی خود قایل نیستند و حتی نمی‌توانند تصور کنند که آدمی عاقل می‌تواند خواهان چنین آزادی باشد. در زمان‌های پیش وقتی منکران خدا را می‌سوزاندند، مردمان رئوف پیشنهاد کردندکه به جای سوزاندن آن‌ها را در دیوانه خانه بگذارند. امروز اگر چنین کنند شگفت‌آور نیست و کسانی که چنین می‌کنند به زهد و پارسایی خویش مباهات خواهند کرد که بر طبق اصول دین عیسی با شفقت و محبت رفتار کرده‌اند! اما در نهانی دلخوش خواهند بود که این بدکاران را به کیفری که حقشان بوده است رسانیده‌اند.

این تمایلات رایج روزگار ما موجب شده است که مردم آماده‌تر باشند که میزانی یکنواخت و کلی برای رفتار آدمیان بپذیرند و تصویب کنند و بکوشند تا هر فردی را وادار کنند بر طبق این میزان رفتار کند و آن میزانی را که صریح یا ضمنی پذیرفته‌اند، این است که مردمان هیچ نوع تمایل شدیدی نداشته باشند. هدف آن در ساختن منش آدمی این است که منش آدمی هیچ نوع صفت مشخصه‌ی بارزی نداشته باشد. اینان هر قسمت از منش آدمی را که اظهار وجود کند، سرکوب می‌کنند؛ مانند چینیان که پای زن‌های خودرا در کفش آهنی می‌گذارند تا از بزرگ‌شدن آن جلوگیری کنند و در نتیجه هر فرد را شبیه به مبتذل‌ترین افراد آدمی بار می‌آورند.

آرزوهای ناقص، آرزوهایی است که نیمی از کمال مطلوب را بیشتر در بر ندارند و ذوق عوام هم آن‌چه در بردارد تقلید ناقصی از نیمه‌ی دیگر است به‌جای انرژی‌های قوی که زمام آن در دست عقل قوی باشد، به‌جای عواطف نیرومندی که اراده‌ای قوی با قدرت بر آن حکومت کند، نتیجه‌ی این آرزوهای جمعی، عواطف و انرژی‌های ضعیف و ناتوانی است که برای اداره‌ی آن‌ها و در نتیجه حفظ ظاهر، قدرت خاص عقل یا اراده لازم نیست. خوب محسوس است که منش‌های قوی را اگر به تعداد زیاد بخواهیم باید در تاریخ گذشته جست‌وجو کنیم. امروز راهی برای تجلّی انرژی در این کشور جز راه تجارت نمانده است و در این راه نیروی زیاد به‌کار می‌بریم. مقدار کمی از این نیروی زیادی که صرف سرگرمی‌های خصوصی می‌شود، معمولاً ناقابل و کوچک است. بزرگی ما امروز فقط در اثر اقدام دسته‌جمعی است. فرد فرد ما کوچک و بی‌اهمیت شده است و نوع‌پرستان اخلاقی و دینی ما از این وضع راضیند. اما آنان که انگلستان را به بزرگی رسانیده‌اند، مردانی از نوع دیگر بوده‌اند. اگر بخواهیم از انحطاط جلوگیری کنیم امروز نیز مردانی از نوع دیگر می‌خواهیم.

ستم‌گری رسم و عادت، در همه جا مانعی در مقابل پیشرفت است زیرا د

همه‌جا با تمایلی که بخواهد چیز بهتری را از رسم و عادت رایج سازد به مخالفت برمی‌خیزد و این تمایل گاه روح آزادی خوانده می‌شود و گاه روح پیشرفت. روح پیشرفت همیشه با روح آزادی یکی نیست زیرا ممکن است بخواهد مردمی را که نمی‌خواهند، ناچار به پیشرفت کند و روح آزادی اگر در مقابل چنین فشاری مقاومت کند ممکن است با مخالفان پیشرفت همداستان شود. اما آزادی تنها سرچشمه‌ی پیشرفت اساسی و واقعی است؛ زیرا اگر آزادی باشد، به عده‌ی افراد، کانون‌های پیشرفت وجود خواهد داشت. اصل پیشرفت خواهی به هر یک از دو صورت که باشد خواه بیشتر به بهبود توجه داشته باشد و خواه به آزادی، با رسم و عادت مخالف است و می‌خواهد یوغ اسارت آن را بشکند و جنگ بین این دو یکی از مهم‌ترین موضوعات تاریخ بشر است.

قسمت اعظم جهان به معنی دقیق کلمه تاریخ ندارد، زیرا ستمگری رسم و عادت در آن‌جا مطلق است. وضع همه‌ی مشرق زمین بدین‌گونه است. رسم و عادت در آن‌جا آخرین ملجاء است. حق و عدالت در آن‌جا یعنی توافق با رسم و عادت. کسی جز سلطان مطلق‌العنان در آن نقاط یارای آن ندارد که در صحت رسم و عادت شک کند و نتیجه‌ی آن را می‌بینیم. مسلماً روزی بوده است که این ملت‌ها استقلال و ابتکار فکر داشته‌اند. زندگی اینان که چنین پرجمعیت و با فرهنگ و آشنا با این همه هنر هستند از زمین نروییده است. به همّت خود، این همه را به دست آوردند و آنگاه بزرگ‌ترین و قوی‌ترین ملل عالم شدند. اما امروز چه هستند؟ امروز رعیت و مستعمره‌ی قبایلی[1] هستند که پدرانشان در جنگل‌ها سرگردان بودند در همان وقتی که پدران این ملت‌ها در قصرهای باشکوه زندگی می‌کردند و معابد مجلل داشتند اما در آن روزگار غلام و برده‌ی رسم و عادت نبودند. به نظر می‌رسد که ملتی زمانی محدود در راه پیشرفت می‌رود و آنگاه متوقف می‌شود. اما چه وقت متوقف می‌شود؟ وقتی که فردیّت در آن ملت از

۱ـ منظور نویسنده ملل اروپایی است.م.

میان می‌رود. اگر ملت‌های اروپا هم دچار همان تحوّلات شوند، تحوّل آن‌ها عیناً به همان صورت نخواهد بود. ستم‌گری رسم و عادت در اروپا مترادف با درنگ در راه پیشرفت نیست. همه را یکسان می‌کند اما مانع تغییر نمی‌شود به شرط آن‌که همه با هم تغییر کنند. ما لباس‌های پدرانمان را دور انداخته‌ایم و هر فردی از ما باید مثل افراد دیگر لباس بپوشد؛ اما رسم لباس یکی دوبار در سال تغییر می‌کند. به این ترتیب ما مواظب هستیم که اگر تغییری واقع می‌شود به خاطر خود تغییر باشد و نه به خاطر تناسب یا زیبایی. زیرا تصور همه‌ی مردم از زیبایی یا مناسب بودن لباس در یک لحظه با هم عوض نمی‌شود. ما هم پیشرفت پذیریم و هم تغییرپذیر. مرتباً در امور مکانیکی اختراعات نو می‌کنیم و هر وقت چیزی نوتری پیدا شود کهنه را دور می‌اندازیم. به پیشرفت در امور سیاسی، تربیتی و حتی اخلاقی شوق داریم هرچند که در امور اخلاقی می‌پنداریم پیشرفت در آن است که دیگران را مجبور کنیم به خوبی ما باشند. به پیشرفت اعتراضی نداریم بلکه برعکس خود را به آن می‌ستاییم که پیشرفت پذیرترین مردم جهانیم. با فردیّت است که در جنگیم و چنین به نظر می‌رسد که می‌پنداریم اگر همه یکسان شویم کارهای بزرگ از پیش می‌بریم و فراموش کرده‌ایم که ناهمانندی یک فرد با فرد دیگر، اول چیزی است که توجه ما را به نقص یکی و برتری دیگری جلب می‌کند و ما را متوجه می‌کند که با ترکیب مزایای هر یک می‌توان چیزی بهتر از هر دو پدید آورد. وضع کشور چین می‌تواند موجب عبرت ما گردد: چین کشوری است که در آن‌جا هنر و استعداد و حتی از لحاظی خردمندی فراوان است. این کشور آن نیکبختی را داشته است که در زمان‌های باستان یک سلسله رسوم و عادات خوب برای خود ایجاد کند و ایجاد این رسوم و عادات پسندیده کار کسانی بوده است که حتی روشنفکرترین اروپاییان باید به آن‌ها در حدودی عنوان مردان خردمند و حکیم بدهند. چیز دیگری که در این تمدن قابل ملاحظه است آن است که خردمندان قوم، فرهنگ و تمدن قوم را در همه‌ی افراد نفوذ

می‌بخشند و رسم و عادت جامعه بر آن است که آن کس که خردمندی بیشتر دارد، کارهای مهم و محترم جامعه به او سپرده می‌شود. چنین ملتی بدون تردید می‌بایست سرّ پیشرفت را کشف کرده و قادر باشد همیشه خود را قافله سالار تمدن نگه دارد. اما امروز موقعیت آن‌ها برخلاف این است. زیرا امروز دیگر راکد شده‌اند و هزاران سال است که در همین حال باقی مانده‌اند. اگر بنا شود پیشرفت جدیدی نصیب آنان شود، باید به کمک بیگانگان باشد. راهی که نوع‌پرستان انگلیسی در پیش گرفته‌اند، مردم چین در آن توفیق یافته‌اند و آن این است که همه‌ی افراد یکسان شوند و همه فکر و اخلاقشان تابع اصول واحدی باشد و وضعی که دارند نتیجه‌ی این فلسفه است. رژیم حکومت «افکار عمومی» که امروز در اروپا اهمیت یافته است، همان رژیم تربیتی و سیاسی چین است. نهایت این‌که آن‌چنان منظم و مرتب نیست. اگر فردیّت اشخاص در اروپا بر ضدّ این رژیم قیام نکند و زنجیر ستم‌گری آن را پاره نکند، اروپا هم با وجود سابقه‌ی درخشانی که دارد و با وجود اعتقاد به دین عیسوی کم‌کم به صورت چین درخواهد آمد.

چیست که اروپا را تا کنون از چنین سرنوشتی محفوظ داشته است؟ چیست که خانواده‌ی ملل اروپایی را اکنون جمع ملل پیشرفته‌ی جهان ساخته است و نه دسته‌ی پس مانده‌ای؟ برتری خاصی در آن‌ها نیست و اگر باشد معلول است نه علت. علت این امر تنوّع منش‌ها و تنوّع فرهنگ اروپایی است. افراد، طبقات و ملت‌های اروپا همه فوق‌العاده با هم ناهمانند بوده‌اند هر یک راه دیگری در پیش گرفته و در نتیجه به چیزی با ارزش رسیده است. هرچند در هر دوره کسانی که در راه‌های مختلف پیش می‌رفته‌اند با یکدیگر بردباری داشته‌اند و هرچند هر یک می‌پنداشته است که خوب است همه‌ی دیگران راه و رسم او را در پیش گیرند، کوشش‌های آنان برای این‌که راه‌های مختلف را یکی کنند، به موفقیت نینجامیده است. بالاخره هر یک ناچار شده است صفات خوب دیگری را بپذیرد. به نظر من اروپا مرهون این تنوّع و کثرت و دگرگونی است و پیشرفت او

در راه‌های مختلف، معلول آن است. اما امروز نشانه‌هایی را می‌بینیم که دارد این نعمت را از دست می‌دهد. اکنون مسلماً به سوی آرزوی چینی‌ها که یکسان کردن همه‌ی مردم است پیش می‌رود. مسیودوتوکویل [1] در آخرین کتاب مهمش می‌نویسد که فرانسوی‌های امروز حتی بیش از فرانسوی‌های نسل پیش به هم شبیه شده‌اند. مسلماً این امر در مورد انگلیسی‌ها صادق‌تر است. در عبارتی که از ویلهلم فن هومبولت نقل کردم، دیدیم که او دو مطلب را شرط لازم پیشرفت بشر می‌شمارد: آزادی و تنوع اوضاع. شرط دوم او در این کشور روزبه‌روز به نابودی می‌رود. اوضاعی که طبقات و افراد مختلف را در میان گرفته و شکل منش آن‌ها را معین می‌کند روزبه‌روز به هم شبیه‌تر می‌شوند. سابقاً طبقات، حرفه‌ها و مشاغل گوناگون از هم جدا بودند و می‌توان گفت در جهان‌های مختلف زندگی می‌کردند. ولی امروز همه در یک جهان زندگی می‌کنند. اگر به نسبت صحبت کنیم، امروز همه یک نوع چیز می‌خوانند، به یک نوع چیز گوش می‌دهند و یک نوع چیز می‌بینند و یک نوع حقوق و تکالیف و یک نوع وسیله‌ی ابراز وجود دارند. هرچند اختلاف بین مقام‌های مختلف هنوز هست، اما نسبت به آن‌چه بوده است ناچیز است. این یک رنگ شدن در حال پیشرفت است. تغییرات سیاسی که صورت می‌گیرد همه در این جهت است زیرا این تغییرات اشخاص پست را بلندمرتبه می‌کند و بلندمرتبه‌ها را پست می‌کند. پیشرفت تربیت به این یکنواختی کمک می‌کند. زیرا تربیت، همه را تحت یک نوع تأثیر قرار می‌دهد و یک نوع افکار و عواطف را در همه می‌پروراند. پیشرفت وسایل حمل و نقل هم در این جهت کمک می‌کند زیرا مردمی را که از هم دور افتاده بودند با هم نزدیک می‌سازد و موجب می‌شود که مردمان آسان‌تر از پیش محل اقامت خود را تغییر دهند. توسعه‌ی تجارت و صنعت هم به آن کمک می‌کند زیرا مردم را متوجه

۱ـ De Tocpueville مورخ و نویسنده‌ی فرانسوی (۵۹ـ۱۸۰۵) که آثار او درباره‌ی فن حکومت معروف است.

امکانات آسان‌تر و مناسب‌تر می‌کند و وسایل رسیدن به مقاصدشان را به آنان نشان می‌دهد و راه را برای رقابت باز می‌کند. در این وضع دیگر میل به ترقی، صفت طبقه‌ی خاصی نیست بلکه صفت همه‌ی طبقات است. اما عاملی که از همه‌ی این‌ها برای ایجاد شباهت در میان مردمان نیرومندتر است، برقراری کامل و نفوذ فوق‌العاده‌ی «افکار عمومی» در دستگاه‌های حکومت این کشور و سایر کشورهای آزاد است. به تدریج که از تعداد مناصب مهم اجتماعی که صاحبان آن می‌توانستند عقاید توده‌ی مردم را نادیده بگیرند کم می‌شود، به تدریج که سیاستمداران از مقاومت در مقابل اراده‌ی مردم ـ وقتی دانسته شود این اراده چیست صرف نظر می‌کنند، نتیجه آن می‌شود که دیگر کسی از ناهم‌رنگی جماعت حمایت نمی‌کند و دیگر نیرویی در جامعه نمی‌ماند که خود مخالف «برتری عده‌ی بیشتر» باشد و کسانی را که با جماعت هم‌رنگ نمی‌شوند زیر بال خود گیرد.

ترکیب همه‌ی این موجبات، نیرویی قوی بر ضدّ فردیّت به‌وجود می‌آورد و معلوم نیست که در مقابل این نیرو چگونه می‌توان پایداری کرد. فردیّت به مرور تباه می‌شود مگر این‌که افراد با هوش‌تر جامعه به ارزش آن پی‌برند و متوجه شوند که وجود تنوّع و اختلاف در نفس خود نیک است. هرچند که نوعی بهتر از نوع دیگر نباشد و حتی بعضی از دیگران بدتر باشند. اگر باید به دفاع از فردیّت برخاست هنگام آن هم اکنون است زیرا هنوز یکنواختی کامل برقرار نشده است. در آغاز کار است که می‌توان در مقابل جریانی با کامیابی پایداری کرد. هرچه بیشتر تسلیم این نظر شویم که همه‌ی مردم باید مثل ما شوند، این نظر قوت بیشتری می‌گیرد. اگر منتظر شویم تا تقریباً همه‌ی مردمان به صورت یک نوع درآیند، در آن صورت دیگر پایداری معنی ندارد و هر انحرافی از راه و رسم آن نوع عالم‌گیر، بر خلاف دین و اخلاق و بر خلاف طبیعت جلوه می‌کند. وقتی انسان مدنی از دیدن تنوع محروم مانده باشد، دیگر به مرحله‌ای رسیده است که تصور آن هم برای او امکان ندارد.

فصل چهارم

در حدود قدرت و تسلط دولت بر آزادی فرد

پس حدود حکومت فرد بر خود چیست؟ قدرت و تسلط جامعه کجا شروع می‌شود؟ چه مقدار زندگی فرد مال خود او است و چه مقدار آن به جامعه تعلق دارد؟

اگر به هر یک از این دو، آن‌چه بیشتر به او مربوط است داده شود، هر یک سهم مشروع خود را خواهد داشت. به فرد باید آن قسمت از زندگی تعلق داشته باشد که بیشتر مربوط به فرد است و به جامعه آن قسمت که بیشتر به جامعه مربوط است.

هر چند بنیان جامعه بر پیمان مبتنی نیست و سودی هم ندارد که پیمانی اختراع کنیم تا تکالیف اجتماعی را از آن نتیجه بگیریم، هر کس که از حمایت جامعه بهره‌مند می‌شود، برای سودی که از این راه می‌برد، دینی بر عهده‌اش گذاشته می‌شود. صِرف زندگی در جامعه ایجاب می‌کند که هر یک از افراد شیوه‌ی رفتار خاصی را نسبت به دیگران رعایت کند.

این شیوه‌ی رفتار عبارت از این است که اولاً به منافع یکدیگر آسیبی نرسانند. دقیق‌تر بگوییم به آن دسته از منافع که به موجب مقررات صریح قانونی یا با تفاهم ضمنی، حقوق اشخاص محسوب شده است. دوم این‌که هر فردی

سهم خود را (که به موجب اصل عادلانهای تعیین میشود) از کار و فداکاری که برای دفاع آن جامعه یا افرادش از تعدّی و آسیب دیگران لازم است، به عهده گیرد. اگر کسانی به این شرایط عمل نکنند، جامعه حق دارد به هر وسیله شده است آنها را به رعایت آن ملزم کند. اما این تنها کاری نیست که جامعه میتواند بکند. اعمال شخص ممکن است به دیگران آسیب برساند یا مخلّ خوشی آنها شود بدون آنکه چنان شدید باشد که به حقوق اساسی آنها لطمه بزند. در این موارد که قانون دخالت نمیکند، عقیدهی عمومی میتواند مجرم را کیفر دهد. همین که عمل شخص به منافع دیگری لطمه بزند، آن عمل وارد قلمرو حکومت جامعه میشود. ولی این مسأله که در کدام مورد، نفع عموم اقتضا میکند که جامعه دخالت کند، باید مورد تأمل و بحث قرار گیرد. وقتی اثر عمل فرد به هیچ کس جز خود او نرسد و یا اثر عمل او وقتی به دیگران برسد که خود آنها بخواهند (به شرط اینکه تمام اشخاص مورد بحث رشد قانونی و هوش کافی داشته باشند)، در این صورت تصوّر دخالت جامعه را هم نمیتوان کرد. در همهی این موارد باید آزادی کامل باشد ـ اعم از آزادی قانونی یا اجتماعی ـ که شخص کاری را که میخواهد بکند و نتیجهی آن را هرچه باشد ببیند.

اشتباه بزرگی است اگر تصور شود نظریهای که بیان کردم خودپسندی و بیاعتنایی نسبت به خوشبختی دیگران را در بردارد و نتیجهاش این خواهد بود که افراد آدمی نباید ذرّهای به شیوهی زندگی دیگران علاقه و توجه داشته باشند و نباید نیکی و بهبود دیگران را بخواهند مگر اینکه به نحوی به منافع خود آنها مربوط شود. برعکس اعتقاد من آن است که به جای اینکه این نوعدوستی کم شود لازم است افراد بشر نفوذ خود را بهکار برند تا دیگران را در بهبود زندگیشان کمک کنند. اما نیکخواهی بیطرفانه میتواند وسایل دیگری جز تازیانه و قید و زنجیر بهکار برد تا دیگران را در پیروی کردن از خیر خود کمک کند. منظورم از تازیانه و قید و زنجیر، هم معنی لغوی و هم مجازی آنها است.

من آخرین کسی هستم که اهمیت فضایل مربوط به نفس را انکار می‌کنم. این فضایل فردی از نظر اهمیت، پس از فضایل اجتماعی می‌آیند و شاید هم کمتر از آن‌ها نباشند. وظیفه‌ی تربیت هم آن است که هر دو نوع این فضایل را تقویت کند. اما تربیت، ترغیب و تشویق را نیز همراه اجبار به کار می‌برد. وقتی دوران تربیت سپری شود آن وقت فقط با ترغیب می‌توان فضایل مربوط به نفس را در اشخاص تقویت کرد. افراد آدمی نسبت به هم دینی دارند که یکدیگر را در تشخیص نیک از بد یاری کنند و یکدیگر را در اختیار نیکی ترغیب کنند. باید همواره یکدیگر را برانگیزند که استعدادهای عالی نفسانی خود را تکمیل کنند و امیال و هدف‌های خود را خردمندانه رهبری کنند و از چیزهای پست و بی‌ارزش درگذرند. اما یک فرد و یا عده‌ای از افراد حق ندارند به فرد بالغ دیگری امر کنند که برای سعادت خود باید زندگیش را، نه چنان‌که خود می‌خواهد، بلکه چنان‌که آن‌ها می‌گویند تغییر دهد. زیرا خود آن فرد است که بیش از هر کس به سعادت خود علاقه دارد و علاقه‌ی دیگران به زندگی او، مگر در موارد محبت شخصی فوق‌العاده، در سنجش با علاقه‌ی خود او به زندگیش ناچیز است. علاقه‌ای که جامعه به شخص او به عنوان فرد دارد (نه از لحاظ ارتباط او با دیگران) ناچیز است و غیرمستقیم. حال آن‌که عادی‌ترین افراد نسبت به امیال و نسبت به اوضاع خود معرفتی دارد به مراتب بیش از آن که دیگران ممکن است داشته باشند.

دخالت جامعه به آن منظور که در تشخیص و منظور فرد در آن‌چه فقط به خود مربوط است بر او حکمرانی کند باید مبتنی بر فرض کلی باشد. ممکن است این فرض به کلی نادرست باشد و اگر هم درست باشد احتمال قوی دارد که در به‌کار بردن آن اشتباه شود. زیرا کسانی که آن را به کار می‌برند نمی‌توانند درست از اوضاع و احوال آن شخص آگاهی داشته باشند زیرا فقط از بیرون نگاه می‌کنند. پس در این قسمت از اعمال انسانی، فرد استقلال دارد. در روابط افراد با یکدیگر البته لازم است که قواعد کلی مراعات شود تا این‌که مردمان بدانند چه می‌توانند

از یکدیگر توقع داشته باشند. اما در آن‌چه تنها به فرد مربوط است، میل و رغبت خود او میزان عمل است. دیگران ممکن است در تشخیص او، او را راهنمایی کنند، ممکن است برای تقویت اراده‌اش به او کمک کنند و حتی در کمک به او اصرار ورزند و مزاحم او شوند اما قاضی نهایی در کار او تنها خود او است. ممکن است شخص با وجود پند و اندرز دیگران اشتباه کند، اما اگر اجازه دهیم دیگران او را به آن‌چه خیر او می‌دانند اجبار کنند، نتیجه‌ی آن به مراتب بدتر از اشتباه احتمالی او است.

منظور من آن نیست که نظر مردم راجع به فردی نباید به هیچ‌وجه به فضایل یا نقایص شخصی او ارتباط داشته باشد. چنین چیزی نه ممکن و نه مطلوب است. اگر فردی صفات شخصی برجسته‌ای دارد که به خیر و سعادت شخص او کمک می‌کند، طبیعی است که دیگران با تحسین به او خواهند نگریست زیرا او را به کمال مطلوب آدمی نزدیک می‌بینند و اگر در این صفات شخص سخت ناقص باشد، با نظری خلاف تحسین به او نگاه می‌کنند. ممکن است درجه‌ای از سفاهت یا انحطاط و پستی ذوق باشد که وقتی شخص به آن درجه برسد، دیگران هرچند حق ندارند گزندی به او برسانند و مزاحم او شوند، به حق با بی‌رغبتی و حتی تحقیر و تنفر به او می‌نگرند. کسی ممکن‌ست آسیبش به دیگران نرسد اما رفتارش چنان باشد که دیگران او را سفیه یا فرومایه بشناسند. چون این شیوه‌ی فکر مردم درباره‌ی او برایش مطبوع نیست، طبیعی است که بخواهد از آن اجتناب کند. این است که اگر او را قبلاً از این امر آگاه کنند، خدمتی به او کرده‌اند. واقعاً چه خوب بود اگر ممکن بود این اندرز را افراد صمیمانه و فراوان به یکدیگر بدهند بدون آن‌که آن را خلاف ادب شمارند. ما هم حق داریم از راه‌های مختلف عقیده‌ی بدی که نسبت به کسی داریم به عمل گذاریم، نه به وسیله‌ی محدود کردن فردیّت او اما به وسیله‌ی ابراز فردیّت خودمان. مثلاً ناچار نیستیم با چنین شخصی آمیزش کنیم و حق داریم از آمیزش با او بپرهیزیم (ولی

حق نداریم در کوی و برزن این موضوع را اعلام کنیم) زیرا ما حق داریم معاشرانی برای خود برگزینیم که معاشرت آن‌ها برای ما مطبوع‌تر است. در صورتی که معتقد باشیم معاشرت این شخص برای دیگران خطرناک است، حق ما و بلکه تکلیف ما است که دیگران را از معاشرات او پرهیز دهیم.

از این راه‌ها ممکن است کسی برای عیوب شخصیش که فقط به خود او مربوط است از سوی دیگران کیفر بیند. این نوع کیفر دیدن، نتیجه‌ی طبیعی عیوبی است که دارد و کیفری نیست که از روی کینه‌توزی برای او مقرر شده باشد. مردی که سرکش و لجوج و خودپسند است و در زندگی خود نمی‌تواند اعتدال در خرج را رعایت کند، یا عادات خصوصی بد و زیان‌بخش دارد و لذّات حیوانی را بر خوشی‌های عالی‌تر ترجیح می‌دهد، باید منتظر باشد که قدر و منزلتش در چشم مردمان پایین آید و از حرمت آنان بهره‌ی کم داشته باشد. چون این همه کرده‌ی خود او است حق شکوه ندارد مگر این‌که در رابطه‌ی او با دیگران به بهترین وجه رفتار کرده و به آنان نیکی‌های بسیار کرده باشد و رابطه‌ی او با دیگران به هیچ‌وجه در اثر عیوب شخصی او خللی ندیده باشد.

آن‌چه می‌خواهم تأکید کنم این است که کسی برای آن قسمت از اخلاق و رفتارش که صرفاً به خیر خود او مربوط است تنها زیانی که ممکن است ببیند آن است که دیگران نظر خوشی به او نداشته باشند. بیش از این به هیچ‌وجه نباید زیانی ببیند. اما اعمالی که به دیگران آسیب می‌رساند از مقوله‌ی دیگری است. تعدّی فرد به حق دیگران، وارد کردن زیانی به دیگران که لازمه‌ی استفاده‌ی مشروع او از حق خودش نباشد، توّسل به دروغ‌گویی یا تزویر در رابطه با دیگران، فریب دادن و گول زدن دیگران و حتی خودداری ناشی از خودپسندی، وقتی عمل او می‌تواند مانع رسیدن گزندی به دیگران شود، همه‌ی این‌ها اعمالی است که از لحاظ اخلاقی کیفر دارند. نه تنها این اعمال بلکه تمایل و آماده بودن برای این اعمال هم از لحاظ اخلاقی نکوهیده و مستوجب سرزنش و ابراز تنفر است.

راغب بودن به ستم‌گری، کینه‌توزی و بدخویی، و بدتر از همه حسادت، تزویر و ریا، تندخویی و بدخواهی، علاقه به تسلّط بر دیگران، میل به این‌که بیش از سهم خود دریافت کند، شادی کردن بر بیچارگی دیگران، خودخواهی مفرط به حدی که خود و آن‌چه به او متعلق است در نظرش از هرچه هست مهم‌تر باشد این‌ها همه عیوب اخلاقیند و اگر در کسی باشد می‌گوییم آن شخص منش بد و پست دارد. اما صفاتی که پیش از این نام بردیم، صرفاً به خود شخص مربوطند و برخلاف اخلاق نیستند و با هیچ حساب شرارت خوانده نمی‌شوند. آن صفات ممکن است نشانه‌ی سفاهت شخص، یا نداشتن وقار و حرمت ذات باشند اما تنها وقتی می‌توان شخص را برای آن صفات ملامت کرد که در تکالیف او نسبت به دیگران تأثیر گذاشته باشد. آن‌چه تکالیف شخص نسبت به خود خوانده می‌شود، از لحاظ اجتماعی الزامی نیست مگر در عین حال تکلیف شخص نسبت به دیگران نیز همان باشد. عبارت «تکلیف نسبت به خود» اگر از اعتدال گذشته شامل چیز دیگری نیز باشد، شامل حرمت ذات و کوشش در تکمیل نفس است. برای هیچ یک از این‌ها شخص پیش همنوعان خود مسئول نیست زیرا در هیچ یک از این‌ها پای خیر بشر به‌طورکلی در میان نیست.

تشخیص بین این دو مورد؛ یعنی کم شدن قدر و منزلت کسی در نظر ما به علّت این‌که در امور شخصی خود راه اعتدال را نمی‌پیماید یا حفظ حرمت خود را نمی‌کند و موردی که شخص به حق دیگران تخطی می‌کند و در نتیجه حق سرزنش او را پیدا می‌کنیم، تنها تشخیص اسمی نیست. در احساس و رفتار ما تفاوت عظیم هست بین موردی که کار شخص ما را ناگوار آید و در امری که ما حق داریم در آن دخالت کنیم و مورد دیگر که در آن مورد چنین حقی نداریم. اگر کار آن شخص در نظر ما ناگوار باشد حق داریم مخالفت خود را بیان کنیم و حق داریم از کسی و چیزی که برای ما ناگوار است کناره جوییم اما حق نداریم اقدام به عملی کنیم که زندگی آن شخص را برای او ناگوار سازد. فکر می‌کنیم که این

شخص نتیجه‌ی عمل خود را می‌بیند یا خواهد دید. اگر با سهل‌انگاری زندگی خود را ویران کند ما نباید به این علّت زندگی او را ویران‌تر کنیم. به جای این‌که بخواهیم او را کیفر دهیم سعی خواهیم کرد از آسیبی که نتیجه‌ی اعمال خود او است حتی‌المقدور مصونش داریم به این وسیله که او را وادار کنیم رفتارش را تغییر دهد. چنین شخصی ممکن است موضوع ترّحم و شاید بی‌رغبتی ما باشد اما موضوع خشم ما نمی‌تواند بود. با او مانند دشمن جامعه رفتار نمی‌کنیم. اگر سعی نکنیم به او کمک کنیم و از دست عادات بدش نجاتش دهیم، دست‌کم او را به حال خود وامی‌گذاریم.

اما موضوع از نوع دیگر خواهد بود اگر او قواعدی را که برای حفظ افراد یا جامعه برقرار شده است در هم شکسته باشد. در این مورد شرّ و فسادی که نتیجه‌ی عمل او است به خود او برنمی‌گردد بلکه متوجه دیگران است و جامعه به نمایندگی افرادش باید از او انتقام بگیرد، باید با قصد تنبیه بر او درد و رنج وارد کند و باید مواظب باشد کیفری که می‌دهد به اندازه‌ی کافی شدّت داشته باشد. در این مورد او مجرم است و به دادگاه آورده شده و ما نه تنها باید نسبت به او داوری کنیم بلکه باید فتوای خود را بر او جاری سازیم اما در مورد دیگر حق نداریم هیچ‌گونه رنجی بر او وارد کنیم مگر رنجی که از آن نتیجه شود که در رفتار خود ما نیز از همان آزادی استفاده کنیم که او استفاده کرده است.

بسیاری کسان با تشخیصی که من در این مورد داده‌ام، یعنی قسمتی از زندگی شخص که صرفاً به خود او مربوط است و قسمت دیگر که مربوط به دیگران است، موافق نیستند (می‌توان پرسید) چگونه ممکن است قسمتی از رفتار فردی که عضو جامعه است برای سایر اعضای جامعه بی‌اهمیت باشد؟ هیچ فردی به‌کلی از دیگران جدا و برکنار نیست، بنابراین غیرممکن است کسی کاری بکند که آسیب شدید و دامنه‌دار به خود او بزند بدون آن‌که نزدیکان او و گاه کسان دورتر از عمل او آسیب نبینند. اگر آن شخص مال خود را تلف کند به کسانی که

زیر حمایت مالی او هستند لطمه می‌زند و به هر حال قسمتی از سرمایه‌ی جامعه را نابود می‌کند. اگر آن شخص به استعدادهای جسمی یا روحی خود لطمه بزند، نه تنها به کسانی که خوشبختی آن‌ها به سلامت او مربوط است لطمه زده است بلکه خدماتی را هم که ممکن بود نسبت به اجتماع انجام دهد انجام نداده است و شاید ناچار سربار دیگران شود. اگر این طرز عمل رایج شود، هیچ چیز نمی‌تواند بیش از این به منافع کلی جامعه لطمه وارد آورد. سرانجام اگر با عیوب و سفاهت خود کسی به دیگران لطمه نزند (ممکن است گفته شود) با این حال صرف وجود او سرمشق بدی برای دیگران باشد و باید او را مجبور کرد که شیوه‌ی زندگی خود را تغییر دهد تا برای دیگران نمونه‌ی گمراه کننده و فاسد کننده‌ای نباشد.

حتی (ممکن است بیفزایند) اگر نتیجه‌ی اهمال و سفاهت کسی تنها به خود او برگردد آیا جامعه باید چنین کسانی را که قابلیت استفاده از آزادی خود را ندارند آزاد گذارد؟ اگر جامعه، کودکان و اشخاص صغیر را از خطر خودشان مواظبت می‌کند و آن‌ها را تحت حمایت می‌گیرد، آیا نباید چنین حمایتی را شامل کسانی نیز بکند که هرچند از لحاظ سنّ بالغ هستند، در واقع شایستگی اداره‌ی خود را ندارند؟ اگر قماربازی و باده‌گساری و افراط و بیکاری و کثافت همان‌قدر برای خوشبختی اشخاص زیان‌آورند که بسیاری از اعمال دیگری که قانون منع کرده است، چرا نباید (ممکن است بپرسند) قانون تا آن‌جا که عملی باشد از این اعمال نیز جلوگیری کند؟ و برای تکمیل کار قانون چرا نباید مجاز بدانیم که عقاید عمومی درصدد تحقیق در این مسأله برآیند و برای صاحبان این عیوب کیفرهایی معین کنند؟ این‌جا دیگر این مسأله مطرح نیست (ممکن است بگویند) که از نموّ فردیّت جلوگیری می‌شود یا راه بُروز چیزهای نو مسدود می‌گردد. این عیوب و رذائلی که می‌خواهیم از آن‌ها جلوگیری کنیم از آغاز جهان تاکنون آزموده و محکوم شده‌اند. تجربه نشان داده است که این عیوب هیچ سودی ندارند و برای رشد فردیّت هیچ کس لازم نیستند. باید پذیرفت که، زمانی باید حدّی موجود

باشد که اگر تجربه تا آن زمان موضوعی مربوط به اخلاق یا زندگی را اثبات کرد، آن را به صورت مسلّم بپذیریم و از این‌که نسل کنونی و آینده‌ی بشر در همان گردابی بیفتد که پیشینیان افتاده‌اند، جلوگیری کنیم.

من کاملاً قبول دارم آسیبی که شخص به خود می‌رساند، ممکن است از راه هم‌دردی یا علاقه‌ای که نزدیکانش به او دارند، در آن‌ها نیز تأثیر کند و به میزان کمتری به جامعه هم زیان برساند. وقتی کسی با چنین رفتاری تکلیفی راکه نسبت به یک یا چند شخص دیگر دارد مهمل گذارد، آن وقت دیگر کار او تنها به خودش مربوط نیست و وارد حیطه‌ی اخلاق می‌شود و اهمال او از لحاظ اخلاقی قابل سرزنش می‌شود. مثلاً اگر مردی در اثر شراب‌خواری یا افراط نتواند قروض خود را بپردازد یا با آن‌که مسئولیت اداره‌ی خانواده بر عهده‌ی او است نتواند از اعضای خانواده‌ی خود نگه‌داری کند یا وسایل تربیت آنان را فراهم سازد، به حق مورد سرزنش اخلاقی واقع می‌شود و به حق می‌توان او را تنبیه کرد. اما تنبیه او به علّت آن است که تکالیف خود را نسبت به دائن و نسبت به اعضای خانواده‌ی خود انجام نداده است نه به علّت شراب‌خواری و زیاده روی.

حتی اگر شخصی پولی راکه باید برای پرداختن دیون خود یا نگه‌داری خانواده‌اش به کار برد صرف تجارت پر سودی کند و در نتیجه این تکالیف را انجام ندهد، باز همان‌گونه مسئول و سزاوار تنبیه است. جرج بارنول عموی خود راکشت تا برای معشوقه‌اش پول تهیه کند، اگر هم کشتن عمو به آن منظور می‌بود که سرمایه‌ای برای تجارت مشروع تهیه کند، باز هم او را به دار می‌زدند. هم‌چنین موارد فراوانی دیده می‌شود که شخصی با اعتیادات بدی که دارد موجب غم و رنج خانواده‌اش می‌شود. البته چنین شخصی برای نامهربانی و بی‌توجهی به خانواده‌اش درخور سرزنش است اما اگر هم عاداتی داشت که در نفس خود بد نبودند ولی هم‌چنان موجب رنج خانواده‌ی او می‌شدند باز هم سزاوار سرزنش بود. هر کس که به‌طورکلی رعایت منافع و احساسات دیگران را نکند، به شرط

این‌که تکلیف مهم‌تر یا متابعت از ذوق شخصی مجاز و مشروع مانع او نشده باشد و دلیلی نامعلوم موجب آن شده است، قابل سرزنش نیست. به همین ترتیب اگر کسی در نتیجه‌ی عملی که صرفاً به خود او مربوط است نیروی انجام دادن تکلیف اجتماعی خود را فلج کند، آن شخص گناه اجتماعی مرتکب شده است. کسی را نمی‌توان صرفاً به این بهانه که مست است تنبیه کرد ولی اگر سرباز یا پاسبانی در اثر مستی وظیفه‌ی خود را مهمل گذارد، سزاوار تنبیه است. کوتاه کلام آن‌که هروقت زیان مسلّم یا خطر زیان مسلّمی نسبت به فرد یا اجتماع در کار باشد، عمل فرد از میدان آزادی خارج و وارد حوزه‌ی اخلاق و قانون می‌شود.

اما اگر تصور شود که فرد در اثر عملی که هیچ تکلیف معینی را نسبت به فرد یا اجتماع نقض نمی‌کند و هیچ رنجی به کسی جز خود نمی‌رساند و زیان احتمالی به جامعه می‌زند، در این مورد جامعه ناچار است به این احتمال رضایت دهد و به خاطر رعایت آزادی آدمی که چیز بزرگ‌تری است، عمل فرد را تحمل کند. اگر بنا شود که اشخاص بالغ را تنبیه کنیم که چرا درست از خود نگه‌داری نمی‌کنند، ترجیح می‌دهم که این تنبیه به خاطر خود آن‌ها صورت گیرد نه به این بهانه که استعداد منفعت رسانیدن آن‌ها به جامعه کم می‌شود. چه معلوم نیست جامعه حق مسلّمی نسبت به منافعی که او از آن‌ها منتفع می‌شود داشته باشد.

نمی‌توانم وارد این بحث شوم و فرض کنم که جامعه هیچ وسیله‌ی دیگری در دسترس خود ندارد که اعضای ناتوان‌تر خود را رهبری کند جز آن‌که منتظر شود آن‌ها کاری غیرعقلانی کنند و آن وقت از راه اخلاق یا قانون آن‌ها را کیفر دهد. جامعه در دوران اول زندگی آنان بر ایشان حق مطلق داشته است ـ تمام دوره‌ی کودکی و نابالغ بودن افراد در اختیار او بوده است ـ و در آن دوره می‌توانسته آن‌ها را به زندگی عقلانی عادت دهد. نسل امروز نسبت به نسلی که خواهد آمد اختیار مطلق دارد. حقیقت این است که جامعه نمی‌تواند نسل آینده را از لحاظ نیکی و خردمندی، کامل بار آورد. به این دلیل که خود از لحاظ نیکی و خردمندی معایب

بزرگ و تأسف‌آوری دارد. اما جامعه کاملاً قادر است نسل آینده را به خوبی خود و یا کمی بهتر از خود بار آورد؛ ولی اگر اجازه دهد عده‌ی زیادی از اعضای او بزرگ شوند ولی در حال کودکی بمانند و قادر نباشند به محرک‌های عقلانی توجه کنند، آن جامعه باید برای این قصور، خود را سرزنش کند. جامعه نه تنها به نیروی تربیت مجهز است بلکه با نیرویی که عقاید راسخ اکثریت جامعه به او بخشیده است قدرت نفوذ در ذهن کسانی که استقلال تشخیص ندارند را نیز دارا می‌باشد. از این گذشته جامعه کیفرهای طبیعی دارد که ناچار هر کس برخلاف ذوق و سلیقه‌ی او رفتار کند دچار آن می‌شود. با این‌همه دیگر نمی‌توان پذیرفت که جامعه هنوز نیازمند آن است که در امور شخصی مردم نیز حکمرانی کند زیرا بر طبق هر اصل عادلانه‌ای، در این مورد تصمیم با کسی است که نتیجه عاید او می‌شود یعنی خود فرد.

وقتی از همه‌ی وسایل موجود نفوذ و تأثیرگذاری در اعمال اشخاص، بدترین وسیله را برگزینیم، اعتبار وسایل بهتر را نیز از میان برده‌ایم. در میان کسانی که در نظر داریم با زور به رعایت احتیاط یا اعتدال در زندگی عادتشان دهیم اگر کسی منش مستقل و قوی داشته باشد، مسلماً در مقابل دخالت نابه‌جای ما طغیان می‌کند. هرگز چنین شخصی نمی‌پذیرد که ما حق داریم در امور مربوط به خود او دخالت کنیم، آن‌چنان‌که حق داریم از رسیدن زیان او به دیگران جلوگیری کنیم. این است که چنین شخصی با منش قوی و مستقل در مقابل دخالت ما، به خود حق می‌دهد آن‌چه می‌کرده است علناً و به افراط و با شدت بیشتری انجام دهد. و این را نشانه‌ی شجاعت خود می‌پندارد. چنان‌که واکنش مردم در زمان چارلز دوم[1] پس از سخت‌گیری‌های فوق‌العاده‌ی پیوریتن[2]ها این امر را خوب نشان می‌دهد. با کمال احترامی که نسبت به این اصل دارم که باید جامعه را از

---

1. Charles II.

۲ـ Puritans پیروان کرمول.

سرمشق‌بدی که اشخاص فاسد یا خودپرست به او تحمیل می‌کنند، حفظ کرد، می‌گویم سرمشق‌های بد تأثیر بسیار بد دارند به‌خصوص سرمشق کسانی که به دیگران بد می‌کنند و نتیجه‌ی بد آن به خود آن‌ها عاید نمی‌شود. اما موضوع بحث ما اکنون اعمالی است که بدی آن به دیگران نمی‌رسد بلکه به خود کننده‌ی کار برمی‌گردد. در این مورد می‌گویم چنین سرمشقی نه تنها برای جامعه بد نیست بلکه سودمند است چه همه می‌توانند به وضوح ببینند و عبرت گیرند که هر کس تکالیف خود نسبت به خود را مهمل گذارد، نتیجه‌ی بد آن عاید خود او می‌شود.

اما مهم‌ترین دلیل بر ضدّ دخالت اجتماع در امور شخصی افراد، آن است که وقتی جامعه دخالت می‌کند اغلب نابه‌جا و نابه‌هنگام دخالت می‌کند. در امور مربوط به اخلاق اجتماعی و تکالیف نسبت به دیگران هرچند عقیده‌ی کل جامعه یعنی عقیده‌ی اکثر افراد آن بسیار خطا می‌کند اما احتمال دارد که اغلب درست باشد، زیرا در این مسایل آن‌ها باید منافع خود را تشخیص دهند و ببینند که رفتار به‌خصوصی به آن منافع زیان می‌رساند یا نه. اما عقیده‌ی اکثریت در مورد اعمالی که صرفاً به خود اشخاص مربوط است، بیش‌تر اوقات برخط می‌رود و نباید بر اقلیتی تحمیل شود. زیرا در این موارد اگر به عقیده‌ی اکثریت اجازه‌ی دخالت دهیم مثل این است که به بعضی اشخاص حق دهیم تعیین کنند چه کارهایی برای بعضی اشخاص دیگر بد است. ولی واقعاً به این‌صورت هم نیست زیرا کسانی که در امور دیگری دخالت می‌کنند بدون آن‌که سود یا زیان عملی را برای خود او در نظر گیرند، صرفاً و با بی‌توجهی کامل، خوبی یا بدی آن کار را با ذوق شخصی خود می‌سنجند. بسیار کسان هستند که هر کاری با ذوق آنان سازگار نباشد آن را آسیبی به خود می‌شمارند و از آن اظهار تنفر می‌کنند: مثل متعصبان دینی که وقتی از آن‌ها خواسته‌اند نسبت به احساسات دینی مخالفان خود بردباری نشان دهند، گفته‌اند که آنان با اعتقاد و عمل به دینی که مورد تنفر اینان است احساساتشان را مجروح ساخته‌اند. اما بین احساسات کسی نسبت به عقیده‌ی خود و احساسات دیگری که از اعتقاد او خشمگین است.

تفاوت بسیار هست. چنان‌که بین احساسات دزدی نسبت به کیسه‌ی پولی که می‌خواهد برباید و احساسات صاحب قانونی آن پول تفاوت زیاد هست. آسان می‌توان جامعه‌ی کاملی را تصور کرد که در آن در امور مورد شک، آزادی کامل به افراد می‌دهند و فقط در اموری آزادی آن‌ها را محدود می‌کنند که تجربه‌ی عمومی، آن اعمال را محکوم کرده است. اما چنین جامعه‌ای که حدّ خود را بشناسد کجا می‌توان یافت؟ و یا کدام جامعه‌ای به خود زحمت داده است تا ببیند تجربه‌ی عمومی چه به دست آورده است؟ در محکوم کردن اعمال دیگران در امور شخصی مربوط به خود آن‌ها، جامعه تنها چیزی را که در نظر می‌گیرد این است که چرا عمل دیگران متفاوت با عمل مورد پسند او بوده است. این میزان قضاوت را علمای اخلاق به لباس دیگر می‌آرایند و آن را به عنوان اصل دینی و فلسفی جلوه می‌دهند. این کسان می‌گویند چیزها درستند چون درستند و چون ما تشخیص می‌دهیم که درستند، به ما می‌گویند که در دل و در مغز خود باید جست‌وجو کنیم تا قوانین رفتار درست را که برای ما و دیگران الزام‌آور است بیابیم. مردم عوام هم چه می‌توانند کرد جز آن‌که از این تعلیمات پیروی کنند و احساسات خود را درباره‌ی نیک و بد، قانون کلی بدانند و برای همه‌ی عالم الزام‌آور بشناسند.

خطایی که در این‌جا به آن اشاره کرده‌ام تنها در عالم خیال موجود نیست و شاید خواننده منتظر باشد مثال‌هایی ذکر کنم که در آن موارد مردم این زمان و این کشور بر آن‌چه با ذوق و هوس موافق است جامه‌ی قوانین اخلاقی پوشانیده‌اند. اما من در خصوص انحرافات حسّ اخلاقی عامه مقاله نمی‌نویسم.

این مسأله مهم‌تر از آن‌ست که بر سبیل گذر و به عنوان مثال از آن یاد شود. با وجود این ذکر مواردی لازم است تا نشان دهد خطری که از آن یاد کرده‌ام، واقعی و عملی است و من در پی آن نیستم که در مقابل دشمنی خیالی سنگرسازی کنم. اما با مثال‌های فراوان به آسانی می‌توان نشان داد که توسعه‌ی قدرت پاسبان اخلاقی، تا به جایی که مزاحم آزادی مشروع و مسلّم افراد می‌شود یکی از

تمایلهای رایج و عمومی آدمیان است.

برای مثال اول در نظر گیرید که یکی از علل کینهورزی پیروان یک دین نسبت به پیروان دین دیگر آن است که آنان اوامر و بهخصوص نواهی دین اینان را مراعات نمیکنند. مثال بیاهمیت و جزیی آن کینهای است که مسلمانان به عیسویان دارند به این دلیل که عیسویان گوشت خوک راکه در نزد مسلمانان حرام است میخورند. کمتر مطلبی در قواعد مسیحیت تا این حدّ انزجار مسلمانان را برمیانگیزد. شاید موردی را نتوان یافت که نزد مسیحیان همانقدر حسّ انزجار و تنفر را برانگیزد که خوردن گوشت خوک نزد مسلمانان. زیرا نزد مسلمانان این عمل در درجهی اول توهین به دین آنها است. اما این مطلب هم کاملاً بیان نمیکند که چرا این تنفر تا این درجه شدید است. زیرا شراب هم در دین مسلمانان حرام است اما خوردن شراب را با آنکه گناه میدانند با این انزجار و تنفر به آن نگاه نمیکنند. انزجار از گوشت «حیوان نجس» چنان در آنها شدید است که به نفرتهای غریزی شبیهتر است. تنفر از «نجاست» که در ذهن آنها راسخ شده است، علّت این امر است هرچند خود آنها از لحاظ دیگر زیاد پاکیزه نباشند و از این لحاظ احساس آنها شبیه به احساس هندوان راجع به «ناپاکی» چیزها است. حال فرض کنید در کشوری که اکثر مردم آن مسلمانند، اکثریت اجازه ندهد که در آن کشور گوشت خوک خورده شود و این امر در کشورهای مسلمان چیز تازهای نیست[1].

۱ـ داستان پارسیان هند به این موضوع نامربوط نیست. وقتی این قبیله فعال و کوشا که از نسل ایرانیان آتشپرست هستند در مقابل هجوم لشکریان خلفا از کشور خود گریختند و به هند غربی پناه بردند حکمرانان هندوی آن کشور آنان را پذیرفتند مشروط بر اینکه از خوردن گوشت گاو خودداری کنند. وقتی آن نواحی به دست مسلمانان افتاد حکمرانان مسلمان به پارسیان اجازه دادند در دین خود باقی بمانند به شرط آنکه گوشت خوک نخورند. آنچه در آغاز امر اطاعت از حکمرانان بود کمکم طبیعت ثانی شد و امروز پارسیان از گوشت گاو و خوک هر دو پرهیز میکنند هرچند در آیین آنها منع نشده است. این پرهیز رسم آنان شده است و رسم و عادت در مشرق زمین به قوت دین است.

(در اینجا استوارت میل مرتکب اشتباه عامیانه شده و پارسیان را آتشپرست خوانده است.

آیا چنین کاری اجرا کردن عقیده‌ی عمومی به صورت مشروع است؟ اگر نیست چرا نیست؟ تردید نیست که خوردن گوشت خوک واقعاً موجب انزجار این مردم است و ایمان واقعی دارند که نزد خداوند نیز منفور است. ممنوع کردن این کار را نمی‌توان آزارگری[1] دینی خواند. ممکن است اصل این عمل دینی باشد ولی آزارگری نیست زیرا دین هیچ‌کس او را مکلف نکرده است که گوشت خوک بخورد. تنها دلیلی که می‌توان بر ضدّ چنین منعی آورد این است که جامعه در ذوق‌های اشخاص و کارهای مربوط به خود آن‌ها حق هیچ نوع مداخله ندارد.

حال به مواردی بپردازیم که به کشور ما نزدیک‌تر است. اکثر مردم اسپانی پرستش خداوند را از هر راه دیگر جز به آیین کاتولیک رومی بی‌دینی صرف و توهین بزرگ به خداوند می‌شمارند. در خاک آن کشور هیچ نوع پرستش دیگری مجاز نیست. همه‌ی مردم اروپای جنوبی کشیشی را که زناشویی کرده باشد نه تنها بی‌دین می‌شمارند بلکه او را بی‌عفت، ناپاک و تنفر آور می‌دانند. آیا نظر پروتستان‌ها نسبت به این احساسات دینی کاملاً صمیمانه چیست و اگر آزارگری و اجبار به کار رود تا این آیین را بر غیر کاتولیک‌ها هم تحمیل کنند چه می‌گویند؟

اگر معتقد نباشند که مردم حق ندارند در آزادی یکدیگر، آن‌جا که صرفاً مربوط به امور شخصی است، دخالت کنند چگونه می‌توانند در مواردی که ذکر شد دخالت اکثریت را در امور دینی اقلیت مجاز نشمارند؟ اگر به این اصل معتقد نباشیم چگونه می‌توانیم مردمی را که از چیزی که به عقیده‌ی آن‌ها در نظر خدا و آدمی ناپسند است جلوگیری می‌کنند، سرزنش کنیم؟ اگر کسی حق داشته باشد رفتار دیگری را که به نظر او مخالف اخلاق می‌آید ممنوع کند، موجه‌ترین و بهترین موردش همان است که در بالا ذکر شد. زیرا در نظر کاتولیک‌ها اعمال دیگران نه تنها مخالف اخلاق بلکه مخالف فرمان خدا نیز هست. ما ناچاریم یا چنان رفتاری را بر ضدّ خود بپذیریم (یا اصل آزادی را مطلقاً قبول کنیم. م.) و یا

مثل این‌نیست که ما، مسیحیان را چون در عبادات خود در مقابل صلیب سجده می‌کنند صلیب‌پرستان بخوانیم. م.)

۱ـ آزارگری برای Persecution به‌کار رفته است.م.

منطق ستمگران را در پیش گیریم و بگوییم که ما حق داریم دیگران را برای عقیده و عمل شخصی آن‌ها. م.) آزار کنیم زیرا ما بر حق هستیم ولی آنان حق ندارند ما را مجازات کنند زیرا بر حق نیستند. چنین اصلی را اگر دیگران در مورد ما اجرا کنند بدیهی است که آن را اصل ظالمانه‌ای خواهیم شمرد.

ممکن است به من ایراد بگیرند ـ هرچند این ایراد عقلانی نیست ـ و بگویند مثال‌های من از مواردی است که در کشور ما وقوع نمی‌یابد زیرا محتمل نیست که در کشور ما عقاید عمومی خوردن گوشت را ممنوع کند یا در آتش‌پرستی مردم مداخله کند و یا با این مطلب کاری داشته باشد که چرا دیگران بر طبق آیین خود زناشویی می‌کنند یا نمی‌کنند. از این رو مثال دیگری از مداخله در آزادی دیگران می‌آورم که خطر آن هنوز در کشور ما از میان نرفته است.

هر جا که پیوریتن[1]ها نیروی کافی داشته‌اند، به‌خصوص در نیوانگلند و در انگلستان در زمان حکومت کرمول کوشیده‌اند و کامیاب شده‌اند که همه نوع خوشگذرانی عمومی و بسیاری از خوشگذرانی‌های خصوصی را ممنوع کنند؛ مخصوصاً موزیک، رقص، بازی‌های عمومی، و سایر اجتماعاتی که منظور آن تفریح بوده است و حتی تآتر را ممنوع کرده‌اند. امروز هنوز در این کشور جمعیت‌هایی هستند که به موجب اعتقادات دینی و اخلاقی آنان، این تفریحات گناهند و این مردم بیشتر از طبقات متوسط‌اند و نیروی مهم اجتماعی و سیاسی کشور ما هستند. هیچ دور نیست روزی در مجلس مقننه اکثریت را به دست

۱ـ Puritans نام عده‌ای از پیروان کلیسیای انگلستان است از قرن شانزدهم به بعد که معتقد بودند باید کلیه‌ی آیین و تشریفات کلیسای کاتولیک را کنار گذاشت. پیورتین‌ها در زندگی عادی نیز توجه فوق‌العاده به لذت‌پرستی و خوشگذرانی را زشت می‌دانستند. پیروان کرامول از پیورتین‌ها بودند. دین‌داری و تقوی و اعراض از خوشگذرانی مفرط آیین آن‌ها بود. پیورتین‌ها در زندگی اجتماعی انگلستان تأثیر عمیق کردند و اثرات آن امروز نیز محسوس است. اعراض از تفریح در روزهای یکشنبه و کمی توجه ملت انگلستان به عیش و عشرت حتی به امور ذوقی از امورهنری گرفته تا آشپزی تا حد زیادی نتیجه‌ی نفوذ این عده است. م.

آورند. اگر کالوینیست[1]ها و متدیست[2]های متعصّب به قدرت رسند و بخواهند در تفریحات خصوصی سایر مردمان مداخله کنند، آیا این افراد چه خواهند گفت؟ آیا به شدّت به این اعضای پارسا و متّقی اجتماع نخواهند گفت که بهتر است به کار خود مشغول باشند و در کار دیگران فضولی نکنند؟ این جوابی است که باید به هر دولت یا هر اکثریتی داد که ادعای دارد تکلیف او است که به افراد تحمیل کند از خوشی‌هایی که او نمی‌پسندد صرف‌نظر کنند. اما اگر اصل ادعا را بپذیریم آن‌وقت نمی‌توانیم به اکثریت یا عامل نیرومند دیگری که بخواهد طبق آن عمل کند اعتراض کنیم. بنابراین اگر فرقه‌ی مذهبی‌ای شبیه به ساکنان اولیه‌ی نیوانگلند قدرت از دست رفته‌ی خود را باز یابند ـ و اغلب اتفاق افتاده است مذاهبی که به نظر می‌رسیده است روبه نابودیند از نو جان گرفته‌اند ـ ما همه ناچاریم عقیده‌ی آن‌ها را که تشکیل دولت مسیحی باشد بپذیریم.

می‌توانیم واقعه‌ی دیگری را در نظر بگیریم که امکان وقوعش بیش از آن است که یاد کردیم. در جهان امروز تمایل قوی جامعه به سوی آن است که تشکیلات خود را دمکراتیک کند؛ خواه این تشکیلات اجتماعی با تشکیلات دمکراتیک سیاسی همراه باشد یا نه، می‌گویند در کشوری که این تمایل تحقق یافته است و در آن‌جا اجتماع و دولت هر دو دمکراتیک هستند، یعنی ایالات متحده‌ی امریکا، احساس توده‌ی مردم، که در نظر آن‌ها نوع زندگی تجمّلی و گرانی که همه نتوانند داشته باشند ناپسند است، مانند قانون نفوذ دارد. به همین دلیل واقعاً برای کسی که عایدی سرشار دارد مشکل است راهی برای خرج کردن عایدات خود پیدا کند که او را در چشم مردم، پست نگرداند. هرچند ممکن است گفته‌هایی از این قبیل با مبالغه آمیخته باشد، چنین امری نه تنها ممکن است بلکه احتمال قوی دارد که نتیجه‌ی مستقیم فکر و احساس دمکراتیک باشد. همراه آن این فکر نیز امکان وجود دارد که در حکومت دمکراسی، جامعه می‌تواند در این

---

1. Calvinists.
2. Methodists.

امر مداخله کند که اشخاص دارایی خود را چگونه خرج کنند. هم‌چنین ممکن است عقیده‌ی سوسیالیست‌ها را در نظر بگیریم که بر طبق آن، به چشم اکثریت ناپسند می‌آید که کسی در جامعه بیش از مقدار کمی مال داشته باشد که در اثر کار و رنج بدنی به دست نیاورده است. عقایدی شبیه به این، هم اکنون در میان طبقات صاحب‌حرفه رایج است و بر دوش کسانی که این عقیده بر آن‌ها حکمران است ـ یعنی اعضای آن طبقه ـ سنگینی می‌کند. می‌دانیم کارگران تنبل و بد، که در هر سازمان صنعتی اکثریت کارگران را تشکیل می‌دهند، در این عقیده راسخند که کارگر بد باید همان مزد را دریافت کند که کارگر خوب. طبق باور آنان هیچ کس نباید از راه کار مقاطعه یا به دلیل آن‌که نوع کار او بهتر است، مزد بیشتری از دیگران نصیبش شود. این عده پاسبان اخلاقی و گاه جسمانی بر کارگران خوب می‌گمارند تا نگذارند برای نوع عالی‌تر کاری که می‌کنند مزد بیشتری از کارفرما دریافت کنند. اگر راست باشد که جامعه حق دخالت در امور فرد را دارد، ناچار باید کارگران تنبل هم که در اکثریت هستند، این حق مداخله را داشته باشند و نیز هر جمع کوچکی نسبت به افرادش حق تحمیل همان را خواهد داشت که جامعه نسبت به افراد به‌طور کلی دارد.

اما بدون این‌که به بحث از موارد فرضی بپردازیم، در روزگار خود ما تجاوزهای فاحش به آزادی افراد در امور خصوصی خودشان می‌شود و خطر تجاوزهای فاحش‌تر از این نیز هست و احتمال دارد صورت وقوع به خود گیرد. اعتقاداتی رواج یافته است که به موجب آن نه تنها باید آن‌چه در نظر صاحبان این اعتقادات درست نیست به حکم قانون ممنوع شود بلکه باید این چیزها ممنوع شود تا به تبع آن از چیزهای دیگری که حتی در نظر صاحبان این اعتقادات زیان‌آور نیست، جلوگیری شود.

به بهانه‌ی جلوگیری از افراط در شراب‌خواری، مردم یکی از مستعمرات انگلستان و تقریباً نیمی از مردم ایالات متحده‌ی امریکا ممنوع شده‌اند که از مایعات تخمیر شده استفاده‌ای جز استفاده‌ی طبی بکنند؛ زیرا ممنوع کردن

فروش آن‌ها در حقیقت ممنوعیت مصرف کردن آن‌ها است. هر چند عملی نبودن این قانون موجب شده است که بسیاری از ایالات، حتی ایالتی که اسم این قانون از آن گرفته شده[۱] آن را منسوخ کنند، باوجود این در کشور ما عده‌ای که خود را نوع‌پرست می‌خوانند با حرارت و کوشش در پی آنند که در این کشور نیز چنین قانونی را بیاورند. مجمعی که خود را «اتحادیه» می‌خوانند برای همین منظور ایجاد شده است. این اتحادیه، از راه مکاتباتی که بین منشی آن انجمن و یکی از سیاستمداران نادری که معتقد است باید عقاید سیاستمدار بر اصولی مبتنی باشد، صورت پذیرفته، شهرتی به دست آورده است. آن‌چه لردداستنلی[۲] در این مکاتبات اظهار داشته است امید معتقدان به او را بیشتر کرده است. متأسفانه همه می‌دانیم صفاتی که این مرد را برای آن می‌ستاییم، در میان سایر کسانی که زمام امور ما را در دست دارند تا چه حد کمیاب است. نماینده‌ی افکار «اتحادیه» می‌نویسد: «اتحادیه»ی او «با هر اصلی که تعصب و آزارگری اشخاص را برای افکار و عقایدشان تجویز کند سخت مخالف است و سعی می‌کند نشان دهد «سدّی گسترده و ناگذشتنی» بین این‌گونه اصول و افکار«اتحادیه» موجود است. او می‌گوید: «همه‌ی اموری که به فکر و عقیده‌ی اشخاص مربوط است، خارج از حیطه‌ی تسلّط قانون است و همه‌ی اموری که مربوط به اعمال اجتماعی است از قبیل رسوم و عادات وارد میدان قدرت اجتماعی است که به دولت داده شده است». اما این نویسنده فراموش کرده است که شق سومی نیز هست و آن رسوم و عادات و اعمالی است که «اجتماعی» نیست و فردی است و مسلماً عادت نوشیدن مشروبات تخمیر شده از این دسته است. اما فروش مشروبات تخمیر شده، دادوستد است و دادوستد عمل اجتماعی است. تجاوزی که مورد نظر است. نسبت به آزادی فروشنده نیست اما نسبت به آزادی خریدار و مصرف

۱ـ منظور ایالت Maine از ایالات ممالک متحده‌ی امریکای شمالی است و مین اول ایالتی بود که در ۱۸۵۱ قانون منع مسکرات را تصویب کرد.م.

2. Lord Stanley.

کننده است زیرا اگر دولت او را از خرید مشروبات تخمیر شده منع کند مثل آن است که او را از نوشیدن آن منع کرده است.

اما منشی این «اتحادیه» می‌گوید: «من به عنوان یک فرد این جامعه ادعا می‌کنم وقتی که حقوق اجتماعی مرا عمل اجتماعی دیگری تهدید کند، حق قانون‌گذاری دارم» او این اعمال اجتماعی را چنین تعریف می‌کند: «اگر چیزی بوده باشد که حقوق اجتماعی مرا تهدید کند مسلماً خرید و فروش مشروبات الکلی آن چیز است. خرید و فروش این مشروبات، حق ابتدایی مرا نسبت به امنیت تهدید می‌کند و پیوسته مرا در معرض بی‌نظمی اجتماعی قرار می‌دهد. حق مرا نسبت به مساوات تهدید می‌کند چون از بلّیه‌ی اجتماعی که با مالیات من برپا داشته می‌شود، کسب نفع می‌کند. به حق من نسبت به تکامل آزادانه‌ی عقلی و اخلاقی لطمه می‌زند چون خطرات را در راه من پراکنده می‌کند و اجتماعی را که من حق دارم از کمک او و از معاشرتش بهره‌مند شوم ضعیف و پژمرده می‌سازد.» باید بگویم این نوعی نظریه‌ی تازه درباره‌ی حقوق اجتماعی است و نظیر آن تاکنون از تصور به عبارت نیامده است. مختصر آن این است که این امر حق اجتماعی مطلق هر فردی است که توقع داشته باشد در همه‌ی موارد، رفتار دیگری عین رفتار او باشد! پس در نتیجه اگر کسی ذره‌ای در این راه قصور کند، به حقوق اجتماعی من صدمه زده است و به من حق می‌دهد که از دولت بخواهم رفع این صدمه را بکند. چنین اصل وحشتناکی از هر مورد فردی دخالت در آزادی افراد خطرناکتر است زیرا بنابر آن هیچ نوع مداخله‌ای در آزادی دیگران نیست که تجویز نشود. این اصل حق فرد را نسبت به هیچ نوع آزادی قبول ندارد مگر حق داشتن عقاید پنهانی، بی‌آنکه هرگز ابراز شوند. زیرا همین که عقیده‌ای که در نظر من زیان‌آور است بر لب کسی بگذرد همه‌ی «حقوق اجتماعی» که این «اتحادیه» برای من قایل است صدمه و آسیب می‌بینند. به موجب این نظریه هر فردی حق مداخله در امور مربوط به تکامل عقلایی، اخلاقی و بدنی فرد دیگر را دارد و این حق چنان است که هر فرد به میل خود آن را تعریف می‌کند.

مثال مهم دیگر از دخالت نامشروع در آزادی افراد که از مرحله‌ی تهدید گذشته و مدت‌هاست به عمل درآمده است، قوانین مربوط به تعطیل روز یکشنبه است. تردید نیست که دست کشیدن از کار یک روز در هفته، به شرط این‌که وضع زندگی شخص اجازه دهد، رسم خوبی است ولی مراعات این رسم از لحاظ دینی، تنها نزد یهودیان اجباری است. چون اگر عده‌ای که با این رسم موافق نیستند ممکن است با کار کردن روز یکشنبه موجب شوند که دیگران هم آن روز کار کنند، مشروع است که قانون، کار کردن دستگاه‌های صنعتی را در روز یکشنبه ممنوع کند. اما این مبتنی است بر علاقه‌ای که افراد نسبت به آسایش یکدیگر دارند و در صورتی که کسی از روی طیب خاطر اشتغال خصوصی برای روز یکشنبه‌ی خود فراهم کند، دیگر در این مورد قانون حق دخالت ندارد. هم‌چنین قانون به هیچ‌وجه حق دخالت در تفریحات مردم را در روز یکشنبه ندارد. راست است که تفریح عده‌ای مستلزم کار کردن عده‌ی دیگر است اما اگر عده‌ای که روز یکشنبه کار می‌کنند آن را از روی طیب خاطر پذیرفته باشند و آزاد باشند هروقت بخواهند از آن دست بکشند، می‌توان گفت ارزش دارد که عده‌ی کمی برای تفریح عده‌ی زیادی کار بکنند. درست است که کارمندانی فکر می‌کنند اگر همه‌ی آن‌ها روز یکشنبه کار کنند، برای هفت روز کار در هفته مزد شش روز کار را بیشتر دریافت نمی‌کنند. اما اگر قسمت اعظم کارمندان تعطیلی داشته باشند، عده‌ی کمی که لازم است کار بکنند، برای این روز، مزد اضافی دریافت می‌کنند و با این حال اشخاص باید آزاد باشند که بین انتخاب مزد اضافی یا تعطیل روز یکشنبه یکی را اختیار کنند. برای این‌که همه یک روز در هفته تعطیل داشته باشند ممکن است عده‌ای که روز یکشنبه کار می‌کنند روز دیگری در هفته از کار فارغ باشند. پس تنها علّتی که باقی می‌ماند که به بهانه‌ی آن تفریح‌های روز یکشنبه ممنوع می‌شود، علّت دینی است و قانون نباید بر ملاحظات دینی مبتنی باشد و هرچه به‌شدت بر ضدّ چنین نحوه‌ی قانون‌گذاری اعتراض کنیم کم است.

باید قبلاً اثبات کرد که جامعه یا یکی از عناصر جامعه از جانب خداوند

وکالت دارد اشخاص را برای کاری که توهینی فرضی نسبت به خداوند است (ولی نه نسبت به یکی از بندگان خدا) کیفر دهد. این فکر که مردی مسئول دین‌داری مردمان دیگر است، اساس آزارگری‌هایی است که به بهانه‌ی دین صورت گرفته است و اگر آن را بپذیریم باید همه‌ی این جنایات را مشروع بدانیم. کسانی که امروز سعی می‌کنند حرکت ترن‌ها و باز شدن موزه‌ها را در روز یکشنبه ممنوع کنند ـ هرچند شقاوت کسانی را که به آزارگری‌های دینی می‌پرداختند ندارند ـ احساس و محرکشان از همان نوع است. آن اعتقاد، مختصراً این است که خداوند نه تنها اعمال کسانی را که به دین ما معتقد نیستند شدیداً منفور می‌دارد، بلکه اگر ما هم از اعمال آن‌ها جلوگیری نکنیم در پیشگاه او مسئولیم.

این مثال‌ها نشان می‌دهد که این کسان برای آزادی بشر چه ارزش اندکی قایل هستند. به این موارد باید کینه و نفرتی را که در مطبوعات مشهود می‌شود وقتی صحبت از مذهب مرمون[1]ها به میان می‌آید بیفزایم. بیان روزنامه‌ها در این مورد نشان می‌دهد که روح آزارگری دینی هنوز زنده است.

البته جای بحث و گفت‌وگو و شگفتی است که در عصر روزنامه و راه‌آهن و تلگراف، کسی که شیادی بیش نبوده ادعای پیغمبری کرده و گفته است که به او وحی رسیده است. با آن‌که هیچ صفت فوق‌العاده نداشته، عده‌ای را مرید و منقاد خود ساخته و دستگاه دینی جدیدی به راه انداخته است. اما آن‌چه در این‌جا به ما مربوط است، آن است که این دین هم مثل دین‌های بهتر از آن، شهیدانی داشته است. پایه‌گذار این دین برای تعلیماتش توسط جمعیتی عنان گسیخته به قتل

۱ـ Mormons مرمون‌ها پیروان مذهبی هستند که مؤسس آن جوزف اسمیت Goseph Smith (۱۸۰۵ـ۴۴) نامی بود که ادعای پیغمبری داشت.

اسمیت را جمعیت در ۱۸۴۴ به قتل رسانید. از اصول عقاید مرمون‌ها یکی مجاز بودن چند زن گرفتن است. مرمون‌ها آزار و شکنجه‌ی فراوان دیدند و عاقبت به قسمت، دور افتاده و خشکی در ایالت Utah مهاجرت کردند. اما این ایالت رسماً عضو ممالک متحده امریکای شمالی نشد تا آن‌که مرمون‌ها از اصل چند زن گرفتن که سخت نفرت مردم امریکا را برانگیخته بود رسماً صرف نظر کردند.

رسید و عده‌ی دیگری از پیروانش توسط همان توده‌ی قانون‌نشناس هلاک شدند. همه‌ی آن‌ها را از کشور خود بیرون کردند و آنان ناچار در وسط بیابانی دور از مردمان دیگر مسکن گزیدند. با وجود این بسیاری کسان در این کشور هستند که معتقدند (اگر عملی باشد) ما باید قوایی برای قلع‌وقمع آنان گسیل داریم و آنان را ناچار کنیم که به عقیده‌ی اکثریت معتقد و هم‌رنگ جماعت شوند.از قواعد و رسوم مرمون‌ها آن‌چه بیشتر از همه کینه و نفرت ما را تحریک می‌کند، رسم چند زن داشتن است و این موجب شگفتی است چون همین امر را برای مسلمانان و هندیان و چینیان مجاز می‌دانیم ولی نمی‌توانیم بپذیریم کسانی که به زبان انگلیسی حرف می‌زنند و خود را فرقه‌ای از مسیحیت می‌خوانند چنین اعتقادی داشته باشند.

هیچ‌کس به اندازه‌ی من از این رسم مرمون‌ها بدش نمی‌آید و علل نفرت من فراوان است و از آن جمله یکی این است که از این رسم بر اصل قاعده‌ی آزادی دفاع نمی‌توان کرد زیرا مخرّب آزادی است و نتیجه‌ی آن این است که نیمی از جامعه (یعنی زنان) را در زنجیر اسارت نیمی دیگر در می‌آورد و نیم دیگر را از تکالیف و وظایف خود نسبت به آن‌ها می‌رهاند. اما نباید فراموش کرد که زنان آنان مثل هر زن دیگری که زناشویی می‌کند، آزادانه به این نوع زناشویی تن در می‌دهند. هرچند ممکن است این امر شگفت‌آور باشد اما توضیح آن را باید در عادت و رسم معمول جهان جستجو کرد و آن رسم این است که به زنان می‌آموزند زناشویی امری ضروری است. بنابراین زن می‌تواند چنین استنباط کند که یکی از چند زن مردی بودن بر هیچ شوهر نداشتن مرجّح است. مرمون‌ها توقع ندارند کشورهای دیگر به رسم آن‌ها عمل کنند و وقتی این گروه تسلیم عقاید عمومی شده و از حقوق خود صرف‌نظر کرده و به گوشه‌ی دور افتاده‌ای از جهان هجرت کرده‌اند که نخستین ساکنان آن هم ایشان بوده‌اند، نمی‌توان درک کرد بر طبق چه اصلی، جز اصل ستم‌گری می‌توان مزاحم آنان شد و مانع شد که در آن‌جا بر طبق هر قانونی که دلشان بخواهد زندگی کنند البته به شرط این‌که

تجاوزی به ملل همسایه‌ی خود نکنند و افراد خود را آزاد بگذارند که هر که بخواهد ترک آن‌ها گوید.

یکی از نویسندگان اخیر، که از چند نظر دارای مقام بلندی است، معتقد است که باید بر ضدّ این گروه اردوکشی کرد و نه به صورت جنگ‌های صلیبی اما (به عبارت خود او) به عنوان «جهاد برای حفظ تمدن» به آن‌ها حمله برد و به رسوم و عادات این عده که سیر وارونه‌ی تمدن است پایان داد. به نظر من هم رسوم این عده گامی است که در سیر تمدن به عقب برداشته‌اند. اما من برای هیچ جامعه‌ای این حق را قایل نیستم که با زور، جامعه‌ی دیگری را متمدن سازد. مادام که عده‌ای که از قوانین بد اجتماعی در رنجند از جوامع دیگر کمک نخواهند، دیگران حق ندارند در امور آن جمع مداخله کنند. دیگران حق ندارند در امور اجتماعی که اکثر افراد آن از وضع خود راضی به نظر می‌رسند به این علت که این وضع مورد پسند کسانی که هزاران فرسنگ دور از آن زندگی می‌کنند نیست دخالت کنند. البته می‌توانند مبلّغان دینی بفرستند تا آن جمع را به راه است هدایت کنند و حق دارند به وسایل عادلانه (که خاموش کردن با زور از این قبیل نیست) از رواج نظراتی شبیه به آن در جامعه‌ی خود جلوگیری کنند.

اگر عاقبت چنان‌که می‌بینیم تمدن بر توحش فایق آمده است، ادعای باطلی است که گفته شود بیم آن هست مجدداً توحش سربلند کند و تمدن را زیر پا گذارد. تمدنی که از دشمن سرکوفته‌ی خود شکست بخورد، باید چنان به انحطاط گراییده باشد که دیگر معلمان و پیشوایان آن نه یارای دفاع از آن را دارند و نه به دفاع آن برمی‌خیزند. اگر وضع آن تمدن چنین است، هر چه زودتر نابود شود بهتر است چون عاقبت محکوم به نابودی است و باید به دست بیگانگانی که نیروی حیاتی بیشتری دارند منقرض شود (چنان‌که عاقبت امپراتوری روم غربی چنین شد) و بر خرابه‌های آن تمدنی نو برپا شود.

فصل پنجم

موارد به کار بستن این اصول

اصولی که در این صفحات بیان شده است باید به عنوان پایه‌های بحث قبول شود قبل از آنکه بتوان از به کار بردن آن‌ها در قسمت‌های مختلف حکومت و اخلاق سودمندانه گفت‌وگو کرد. نکات جزیی که اینک از آن گفت‌وگو خواهم کرد مواردی است که برای روشن کردن آن اصول ذکر می‌کنم. منظورم آن نیست که تمامی نتایج منطقی اصولی که بیان کرده‌ام در این‌جا مورد بحث قرار دهم. باید بگویم از همه‌ی موارد به کار بردن این اصول صحبت نمی‌کنم بلکه به ذکر نمونه‌هایی چند اکتفا می‌کنم. این نمونه‌ها کمک می‌کنند که معنی و حدود آن دو اصل اساسی که موضوع این کتاب است روشن شود. در مواردی که تردید است که کدام یک از این دو اصل را باید به کار برد، در نظر گرفتن این نمونه‌ها می‌تواند برای حفظ تعادل بین این دو اصل راهنما باشد.

آن دو اصل اساسی این است: اول آنکه، فرد برای اعمالی که با منافع هیچ کس جز خود او برخورد ندارد، در مقابل جامعه مسئول نیست. در چنین موردی دیگران اگر عمل او را نپسندند و اگر برای حفظ منافع خود لازم بدانند، می‌توانند برای تغییر دادن رفتارش به او اندرز دهند و راهنمایی و تشویقش کنند یا از او دوری جویند ولی جز این کارها برای بیان مخالفت خود با او واکنش دیگری نباید

نشان دهند. دوم آن‌که فرد برای اعمالی که به منافع دیگران لطمه می‌زند در مقابل جامعه مسئول است و مشروع است که از لحاظ اجتماعی یا قانونی کیفر بیند و تعیین نوع کیفر به عهده‌ی جامعه است که برای حفظ منافع خود به آن متوسل می‌شود.

در درجه‌ی اول باید متوجه بود چون وارد شدن زیان، یا احتمال وارد شدن زیان به منافع دیگران تنها مجوز دخالت جامعه در اعمال فرد است، نمی‌توان فرض کرد که این اصل در همه‌ی موارد، دخالت جامعه را تجویز می‌کند. در موارد بسیاری فرد با دنبال کردن منظور مشروعی، ناگزیر و در نتیجه مشروعاً، موجب رنج یا زیان دیگران می‌شود و یا خیری راکه دیگران هم در پی آنند خود به دست می‌آورد. این برخورد بین منافع افراد، اغلب معلول تشکیلات بد اجتماعی است و مادام که آن تشکیلات پابرجا است از آن گریزی نیست. اما بعضی از این برخوردها در هر نوع تشکیلات اجتماعی باقی خواهند بود. کسی که در شغلی که شاغل زیاد دارد موفق شود، یا آن کس که در امتحان مسابقه‌ای سرآمد دیگران شود، کسی که در هر نوع رقابتی با دیگری بر او پیشی گیرد، از زیان دیگران سودی برداشته است و موفقیت او موجب ناامیدی و شکست دیگران شده است. اما همه پذیرفته‌اند که به‌طور کلی به سود بشر است که همه‌ی اشخاص بدون توجه به این نتیجه هدفشان را تعقیب کنند. به عبارت دیگر جامعه برای کسانی که در این نوع رقابت‌ها زیان دیده‌اند، هیچ نوع حق مطالبه‌ی خسارتی قایل نیست مگر آن‌که آن‌کس که در رقابت پیش افتاده و سودی برده است، وسایل نامردانه‌ای از قبیل فریب و خیانت و زور، به کار برده باشد.

بازرگانی یک عمل اجتماعی است. هر کس که نوعی کالا را به فروش می‌گذارد کاری انجام می‌دهد که در منافع دیگران و منافع اجتماعی به‌طورکلی اثر دارد. پس عمل او به‌طورکلی تحت حکمرانی جامعه شکل می‌گیرد. بنابراین کسانی دولت را مکلف دانسته‌اند که در موارد مهم، قیمت کالاها را تثبیت کند و

در تولید نظارت داشته باشد. اما امروز پس از کشمکش بسیار پذیرفته شده است که بهترین راه برای ارزان کردن و خوب کردن جنس کالاها آن است که تولیدکنندگان را آزاد بگذارند و تنها ناظر در کار آن‌ها آزادی خریداران باشد که بتوانند اگر کالایی را نپسندیدند آن را از جای دیگر تهیه کنند. این نظریه‌ای است که به «آزادی تجارت» معروف است و بر دلایلی مبتنی است غیر از دلایلی که در این کتاب برای آزادی فرد آورده شده است ولی کاملاً با این دلایل سازگار است[1]. محدود کردن تجارت، تولید قیدوبند است و هر قیدی از لحاظ این‌که قید است خطا است. اما این قیدوبندها در اموری تأثیر می‌کنند که اصولاً جامعه حق مداخله در آن را دارد و اگر نباید مداخله کند تنها به آن علّت است که مداخله نتیجه‌ی مطلوب را بار نمی‌آورد. چون نظریه‌ی آزادی تجارت با اصل آزادی فرد ارتباطی ندارد؛ متفرعات این نظریه هم با اصل آزادی فرد ارتباطی پیدا نمی‌کند؛ از قبیل این‌که چه مقدار نظارت جامعه در جلوگیری از تقلب در تولید کالاها مجاز است یا برای حفظ کارگرانی که به کارهای خطرناک مشغولند چه مقرراتی باید وضع کرد. بحث آزادی در این موارد پیش نمی‌آید مگر از لحاظ کلی که اصولاً به حال خود گذاشتن مردم بهتر از مداخله در کارهای آنان است. اما در این تردید نمی‌توان کرد که اگر لازم شود، جامعه می‌تواند در این امور دخالت کند و دخالت او کاملاً مشروع است. از طرف دیگر مواردی هست که دخالت دولت در تجارت لطمه به آزادی اشخاص می‌زند از قبیل قانون مین[2] که ذکرش گذشت و یا منع

۱ـ منظور نویسنده این است که از آزادی تجارت نه براساس اقتصادی دفاع کرده‌اند. منظور دفاعی است که طرفداران آدام اسمیت و مکتب سیاسی لیبرال‌ها از آزادی تجارت و عدم دخالت دولت در امور اقتصادی کرده‌اند. آزادی تجارت به این صورت که لیبرال‌های دوره‌ی اول می‌گفتند امروز در کمتر حزبی از احزاب ممالک متمدن جهان طرفدار دارد. در کشور ما البته آزادی تجارت و اغتشاش اقتصادی طرفداران بسیار دارد و متفکران ما از این لحاظ به متفکران اروپا در صدوپنجاه سال پیش شبیه‌اند. این نکته جای خوشوقتی است چه از بسیاری جهات دیگر به اروپای هزار سال پیش شبیه‌تریم.م.

2. Maine Law.

وارد کردن تریاک به چین. محدود کردن فروش سمّ‌ها و خلاصه همه‌ی موارد دیگری که منظور از دخالت، آن است که به دست آوردن کالایی را غیر ممکن یا مشکل سازد. همه‌ی این مداخلات نامشروع است نه از آن لحاظ که تولیدکننده یا فروشنده را محدود می‌کند بلکه از آن رو که قیدوبندی بر آزادی خریدار است.

یکی از این موارد یعنی فروش سمّ‌ها مسأله‌ی تازه‌ای را طرح می‌کند و آن وظایف پلیس است. تا چه حد مجاز هستیم برای جلوگیری از جرم یا پیش آمد ناگواری در آزادی افراد دخالت کنیم؟ وظیفه‌ی مسلّم دولت است که احتیاط‌های لازم را برای جلوگیری از جرم بکند. همان‌طور که وظیفه‌ی دولت است که پس از وقوع جرم مجرم را پیدا کند و به کیفر رساند. اما در اقدامات احتیاطی دولت که برای جلوگیری از جرم به عمل می‌آید، بیم سوءاستفاده از لحاظ تجاوز به آزادی افراد بیشتر هست تا در مقایسه با اقداماتی که برای تنبیه مجرمان به کار برده می‌شود. زیرا هیچ قسمت از آزادی عمل فرد نیست که نتواند به نوعی در ارتکاب جرم مداخله داشته باشد یا به نحوی ارتکاب جرم را تسهیل کند. با وجود این اگر یکی از مأموران دولت یا فرد خصوصی ببیند که کسی خود را برای ارتکاب جنایت آماده می‌کند، مکلف نیست که از دخالت در کار او خودداری کند تا آن‌که او نقشه‌ی خود را به عمل گذارد بلکه می‌تواند دخالت کند و از وقوع جرم جلوگیری کند.

اگر سمّ‌ها را به هیچ منظوری جز برای ارتکاب جنایت نمی‌ساختند کاملاً مشروع بود که ساختن و فروش آن هر دو ممنوع شود. این سمّ‌ها ممکن است نه تنها برای مقاصد کاملاً بی‌زیان به کار روند بلکه ممکن است مفید باشند. بنابراین برقراری محدودیت نسبت به آن‌ها از هر دو جنبه تأثیر می‌کند. هم‌چنین از تکالیف پذیرفته شده‌ی مأموران است که از وقوع حادثه جلوگیری کنند. اگر مأمور دولت یا فرد دیگری ببیند کسی می‌خواهد از پلی بگذرد که شکسته است و مسلّم است که خراب می‌شود، آن مأمور یا آن فرد حق دارد آن عابر را به زور از

روی آن پل برگرداند و با این کار به آزادی او لطمه‌ای نزده است زیرا آزادی آن است که شخص بتواند آن‌چه می‌خواهد بکند و کسی نمی‌خواهد در رودخانه بیفتد و بمیرد. اما اگر خطر مسلّم موجود نباشد و فقط احتمال آن در کار باشد، در این صورت فقط خود شخص است که حق دارد تصمیم بگیرد خود را در معرض خطر احتمالی بگذارد یا نگذارد. در چنین موردی (مگر آن‌که آن شخص کودک باشد یا اگر فرد بالغ است در حال هذیان باشد یا در حال عاطفی خاصی باشد که استعداد تفکر و تعقل را از دست داده باشد) به نظر من باید آن شخص را از خطر آگاهانید اما نباید او را به زور از گذاشتن خود در معرض آن خطر محفوظ داشت.

در مورد فروش سمّ‌ها هم طرز تفکری از این قبیل بر ما روشن خواهد ساخت که نحوه‌ی به‌خصوص دخالتی با اصل آزادی فرد سازگار هست یا سازگار نیست. مثلاً به جا آوردن چنین احتیاطی از قبیل نوشتن روی شیشه‌ی سمّ که خطر مرگ دارد، باید اجباری باشد و این قید به آزادی کسی لطمه نمی‌زند زیرا هیچ خریداری نیست که نخواهد آگاه شود از این‌که دوایی که خریده است سمّ است. اما اگر بگوییم خریدار در همه‌ی موارد باید نسخه‌ی طبیب داشته باشد، خرید آن دوا برای مصارف مشروع گاه غیرممکن و اغلب بسیار گران خواهد شد. به نظر من برای ایجاد مانع در راه این‌که از این‌گونه مواد برای ارتکاب جنایت استفاده شود به صورتی که به آزادی فرد نیز صدمه‌ی مهمی وارد نیاید، می‌توان به قول بنتام[1] «وجود گواهی قبلی» را لازم دانست، همه از این مطلب در مورد قراردادها آگاهند. هنگام عقد قرارداد رسم بر این است و قانون این قاعده را الزامی کرده است که بعضی تشریفات از قبیل تصدیق امضاء و گواهی گواهان مراعات شود تا اگر بعدها اختلافی بین دو طرف قرارداد پیش آید، قانون بتواند قرارداد را معتبر بشناسد و مفاد آن را اجرا کند. این تشریفات در نظر قانون ثابت می‌کند که قرارداد واقعاً بسته شده است و اوضاع و احوالی که آن را باطل کند وجود نداشته است.

---

1. Bentham.

نتیجه‌ی این تشریفات این است که از عقد قراردادهای دروغی، یا از عقد قراردادها به وضعی که غیرقانونی باشد جلوگیری می‌کند. احتیاط‌هایی از این قبیل را نیز ممکن است در مورد فروش چیزهایی که امکان دارد وسیله‌ی ارتکاب جرم واقع شود، به کار برد. مثلاً ممکن است فروشنده را ملزم کرد که وقت دقیق فروش، نام و نشان خریدار، مقدار دقیق و نوع معینی از جنسی که فروخته، همه را در دفتر خود ثبت کند و از خریدار بپرسد که آن را برای چه منظوری می‌خرد و جواب او را نیز ثبت کند. وقتی که نسخه‌ی پزشک لازم است و همراه خریدار نیست می‌تواند کسی را گواه بگیرد تا اگر بعداً تصور شود که جنس خریده شده در راه جرم به کار رفته است، مسلّم باشد که خریدار قبلاً از خطر آن آگاه شده‌است. ایجاد این تشریفات مانعی در راه خرید آن چیز نخواهد بود و قدم بزرگی است در راه این‌که کسی نتواند از آن چیز استفاده‌ی غیرمشروع کند و عمل او کشف نشده بماند.

چون جامعه حق دارد با اقدامات احتیاطی از وقوع جرم بر ضدّ خود جلوگیری کند، در نتیجه‌ی این اصل بر آزادی افراد در اموری که صرفاً به خود آن‌ها مربوط است نیز محدودیت‌هایی تحمیل می‌شود. مثلاً مستی در موارد معمولی نباید مورد مداخله قانون قرارگیرد. اما اگر کسی در اثر مستی نسبت به دیگران تعرض کرده و محکوم شده باشد، باید او را در محدودیت قانونی خاصی قرار داد به این صورت که اگر مجدداً او را در معابر عمومی مست بیابند، جریمه‌ی مخصوص بر او تعلق گیرد و اگر در حال مستی مجدداً تعرضی به دیگران کند این بار کیفر او شدیدتر شود. این نوع محدودیت کاملاً مشروع است. کسی که مستی او موجب آسیب‌زدن به دیگران می‌شود، مست شدنش ارتکاب جرم نسبت به دیگران است. بی‌کاری نیز جز در مواردی که کسی از طرف جامعه مقرری داشته باشد و در موردی که بی‌کاری موجب نقض قراردادی است که کسی با دیگری بسته است، نمی‌تواند مورد مداخله‌ی قانون قرار گیرد. اما اگر در

اثر بی‌کاری یا علّت دیگری که اجتناب از آن در اختیار شخص هست، شخصی تکالیف قانونی خود را انجام ندهد، مثلاً مخارج نگه‌داری کودکانش را نپردازد، اجبار او به کار کردن و انجام تعهداتش، اگر وسیله‌ی دیگری نباشد، ستم‌کاری نسبت به او نیست.

بسیاری کارها هستند که تنها برای کننده‌ی کار زیان‌آورند. بنابراین نباید قانوناً ممنوع شوند. اما همین کارها اگر آشکارا انجام شوند، مخالف اخلاق عمومی هستند، بنابراین از آن دسته اعمالی محسوب می‌شوند که به دیگران مربوطند و در نتیجه می‌توان آن‌ها را ممنوع کرد. اعمالی که به عفت عمومی لطمه می‌زنند از این زمره‌اند و لزومی ندارد که از آن به تفضیل بیشتری بحث شود، به‌خصوص که ارتباط آن با موضوع بحث ما غیرمستقیم است. در این موارد انتشار خبر مربوط به آن کار نیز موردپسند جامعه نیست هر چند که اعمال مورد بحث در نفس خود بد نباشند.

مسأله‌ی دیگری نیز هست که برای آن باید جوابی یافت که با اصولی که پذیرفته‌ایم سازگار باشد. اعمالی هستند که قابل سرزنشند اما احترام به آزادی فرد مانع می‌شود که جامعه برای آن‌ها کیفر مقرر کند زیرا زیان آن به کننده‌ی کار برمی‌گردد. در این مورد باید پرسید آن‌چه کننده‌ی کار خود در انجام آن آزاد است آیا دیگران حق دارند کسان را به انجام آن کار تشویق و تحریک کنند؟ حل این مسأله آسان نیست. عمل آن کس که دیگری را به کاری تشویق یا تحریک کند کاری نیست که تنها مربوط به یک شخص باشد. اندرز دادن و یا تشویق کردن دیگری برای عملی، خود عمل جداگانه‌ی اجتماعی است، بنابراین مثل همه‌ی اعمالی که نتیجه‌ی آن به دیگران می‌رسد، می‌تواند تحت حکومت جامعه درآید؛ اما با کمی تفکر ناچاریم این تصور را تصحیح کنیم و بگوییم هرچند این مورد به صورت دقیق وارد میدان آزادی‌های فردی نمی‌شود، اما اصول آزادی‌های فردی باید بر آن حاکم باشد. اگر مردمان آزادند که در آن‌چه مربوط به خودشان است

آزادانه عمل کنند، باید هم‌چنان آزاد باشند که در این امور با دیگران مشورت و رایزنی کنند و اندرز بگیرند. هرچه انجامش آزاد باشد اندرز دادن درباره‌ی آن نیز باید آزاد باشد. اشکال فقط وقتی پیش می‌آید که شخص محرک و مشوقِ عمل، از اندرزی که می‌دهد نفعی شخصی عایدش شود، یعنی شغل خود را آن قرارداده باشد که مردمان را، برای نفع شخصی خود، به کارهایی تشویق کند که در نظر افراد جامعه بد است. در این موارد مشکل تازه‌ای که پیدا می‌شود این است که آیا جامعه باید اجازه دهد طبقه‌ای از مردم پیدا شوند که نفع آن‌ها مخالف نفع تمامی افراد جامعه باشد و از زیر پا گذاشتن منافع جامعه زندگی خود را اداره کنند یا نه. آیا در این موارد جامعه حق مداخله دارد یا ندارد؟ مثلاً جامعه حق دخالت در روابط خصوصی زن و مردی که زناشویی نکرده‌اند و یا کسانی که قمار می‌کنند را ندارد. اما آیا می‌توان اجازه داد کسی رابط بین زن و مرد برای رابطه‌ی نامشروع باشد یا قمارخانه دایر کند؟ این موردی از مواردی است که درست در سرحد دو اصل قرار دارد و تشخیص این که در میدان حکومت کدام‌یک از این دو اصل وارد می‌شود کار آسانی نیست. برای هر دو دلایلی هست.

به نفع آزادی مشاغل می‌توان گفت صرف دنبال کردن شغلی و جلب منفعتی از آن شغل، کاری را که معمولاً مجاز است غیر مجاز نمی‌کند. اعمالی را باید همیشه مجاز دانست و یا همیشه ممنوع کرد و اگر اصولی که تا به حال آوردیم صحیح باشد، جامعه از آن لحاظ که اجماع مردم است، نمی‌تواند در اموری که صرفاً به خود افراد مربوط است تصمیم بگیرد و آن‌ها را فساد بخواند. جامعه و افکار عمومی فقط حق دارد اشخاص را از کاری که نمی‌پسندد برحذر دارد. اما همان‌طور که یکی حق دارد اشخاص را از انجام کاری که به خود آن‌ها مربوط است بپرهیزاند، دیگری نیز حق دارد آنان را به همان کار تشویق کند. از طرف دیگر می‌توان گفت هرچند دولت یا مردم حق ندارند به منظور تعیین مجازات بگویند عمل فلان شخص که فقط به خود او مربوط است بد است یا خوب است،

حق دارند اگر عملی در نظر آن‌ها بد است از کار کسانی که صرفاً به منظور جلب نفع شخصی، آن نوع عمل را تشویق و ترویج می‌کنند جلوگیری کنند. می‌توان گفت به جامعه لطمه‌ای نمی‌خورد اگر امور آن‌چنان ترتیب داده شود که اشخاص هر راهی که برای خود در پیش می‌گیرند، خواه سفیهانه باشد و خواه عاقلانه، خود برگزیده باشند نه این‌که در اثر تحریک و تشویق کسانی که فقط در پی نفع خویشند، به آن راه متمایل شده باشند. (پس می‌توان گفت) هرچند قوانین مربوط به انواع قماربازی به‌کلی بی‌اساس است و مجوزی ندارد ـ و هرچند اشخاص می‌توانند در خانه‌های خود یا هر جای دیگری که به خرج خود نگه می‌دارند و برای خود آن‌ها تخصیص داده شده است به قمار کردن بپردازند ـ با وجود این نباید اجازه داد که قمارخانه‌ی عمومی وجود داشته باشد. راست است که عملی کردن چنین منعی دشوار است و هرچند دست پلیس را در اجرای آن باز گذاریم هنوز ممکن است قمارخانه‌ها زیر عنوان‌های مختلف به کار خود ادامه دهند؛ اما با این حال ناچار می‌شوند پنهانی کار کنند و خود را آشکار نسازند و در نتیجه تنها در دسترس کسانی خواهند بود که دنبال قمار می‌روند و جامعه هم نباید منظوری بیش از این داشته باشد.

در این دلایل قدرت قابل ملاحظه‌ای هست. نمی‌خواهم در این‌جا قضاوت کنم که آیا صحیح است که فرع را تنبیه کنیم در حالی که اصل را آزاد می‌گذاریم (و باید بگذاریم) مثلاً واسطه‌ی رابطه‌ی نامشروع زن و مرد را کیفر می‌دهیم ولی با زن و مردی که با هم رابطه‌ی نامشروع دارند کاری نداریم. صاحب قمارخانه را تنبیه می‌کنیم ولی قمارباز را تنبیه نمی‌کنیم. و نیز نباید در دادوستد مردم به دلایلی از این قبیل مداخله کرد. هرچیز که مورد خرید و فروش واقع شود ممکن است در مصرف آن افراط شود و نفع مادّی فروشنده طبیعتاً در آن است که آن چیز هرچه بیشتر مصرف شود. اما این امر را نمی‌توان مستمسک قرار داد و به آن دلیل از قانونی مثل قانون مین دفاع کرد، زیرا فروشندگان مشروبات الکلی هرچند از

این راه منتفع می‌شوند که مردم در میگساری افراط کنند ولی وجودشان برای کسانی که افراط نمی‌کنند لازم است. اما فروشندگان مشروبات الکلی که نفعشان در این است که مردم راه افراط پیش گیرند، ایشان به نوعی خطاکار واقعی هستند و به این دلیل دولت مجاز می‌شود که حدودی بر آزادی آن‌ها معین کند و از آن‌ها نوعی تضمین بگیرد، ولی اگر این موجب وجود نداشت، البته دخالت دولت، دخالت نامشروع در آزادی افراد می‌بود.

مسأله‌ی دیگری که پیش می‌آید این است که دولت کارهایی را که به نفع مرتکبان آن کار نمی‌داند اجازه می‌دهد؟ آیا حق دارد با روش‌هایی اشخاص را از پرداختن به این کارها منصرف کند یا نه؟ مثلاً آیا حق دارد مقرراتی وضع کند که تعداد دکان‌هایی را که مشروبات الکلی می‌فروشندمحدود سازد یا قیمت این مشروبات را گران کند تا مستی برای مردم زیان مالی داشته باشد؟ در این مورد هم مثل موارد بسیار دیگر باید اوضاع و احوال را در نظر گرفت. بستن مالیات سنگین بر مشروبات الکلی به این منظور که مصرف آن‌ها کم شود در حقیقت درجه‌ای از منع کامل مصرف آن‌ها است و وقتی این کار مجاز است که منع کامل هم مجاز باشد. گران کردن قیمت برای کسانی که قدرت خریدشان زیاد نیست منع کامل است و برای کسانی که قدرت مالی دارند نوعی تنبیه و کیفر است و جرم آن‌ها در این مورد فقط علاقه و اشتیاق آنان است. اما اشخاص پس از این‌که تکالیف قانونی و اخلاقی خود را نسبت به دولت و نسبت به افراد دیگر انجام دادند کاملاً آزادند هر نوع خوشی که بخواهند داشته باشند و به هر نحو که هوس کنند درآمد خود را خرج کنند. با توجه به این مطالب در نظر اول می‌نماید که نباید فراموش کرد که بستن مالیات به منظور افزودن عایدات دولت امر مشروعی است و در اغلب کشورها لازم است که قسمت اعظم این مالیات غیرمستقیم باشد و اگر با بستن مالیات، خرید بعضی چیزها از قدرت مالی بعضی کسان خارج باشد، از این امر چاره نیست و برای آن دولت را نکوهش نمی‌توان کرد.

لذا تکلیف دولت هنگام بستن مالیات آن است که ببیند چه چیزها هست که برای عموم ضرورت ندارد و بر آن‌ها می‌توان مالیات بست و به طریق اولی چیزهایی که نه تنها مورد استفاده‌ی عموم نیست بلکه زیاده‌روی در آن زیان‌بخش است، می‌تواند موضوع مالیات سنگین قرارگیرد. پس بستن مالیات بر مشروبات الکلی به آن منظور که دولت حداکثر فایده را از این راه حاصل کند (به شرط این‌که دولت به درآمدی که از این راه حاصل می‌شود نیازمند باشد) نه تنها مجاز بلکه پسندیده است.

به این مسأله که آیا صحیح است یا نه که فروش مشروبات الکلی امتیازی خاص باشد که عده‌ی معدودی از آن بهره‌مند شوند وقتی جواب می‌توان داد که ببینیم این محدودیت به چه منظوری برقرار شده است. همه‌ی مکان‌های عمومی و مخصوصاً جاهایی از این قبیل باید زیر نظارت پلیس باشند زیرا احتمال وقوع جرایم در این قبیل جاها بیشتر است. بنابراین صحیح است که حق فروش این قبیل چیزها (لااقل برای مصرف کردن در همان‌جا) مخصوص کسانی باشد که از روش و اعمالشان اطمینان حاصل شده باشد و صحیح است که اوقات باز شدن و بسته شدن این قبیل جاها تحت نظم و قاعده‌ای باشد که نظارت پلیس را ممکن سازد و نیز صحیح است اگر در یکی از این جاها، در اثر بی‌لیاقتی یا در اثر تحریک و هم‌دستی صاحب دکان مرتباً نظم عمومی مختل شده باشد، جواز فروش از صاحب آن دکان گرفته شود و نیز اگر دکان او مرکز اجتماع کسانی باشد که برای ارتکاب جرم و اختلال نظم با هم کنکاش می‌کنند، همین حکم جاری است. از این قیود که بگذریم برقراری قیود دیگر در نظر من مجاز نیست و دخالت نامشروع در آزادی دیگران است. مثلاً محدود کردن تعداد آبجوفروشی و مشروب‌فروشی به آن منظور که دسترسی به آن‌ها را برای مردم مشکل سازیم و فرصت ایجاد وسوسه را در کسان کم کنیم، به بهانه‌ی این‌که عده‌ی کمی از این آزادی سوءاستفاده می‌کنند همه‌ی مردم را دچار ناراحتی می‌کند، این طرز رفتار

با مردم در جامعه‌ای مناسب است که در آن‌جا کارگران را مانند کودکان و وحشیان می‌شمارند و آن‌ها را تحت قیمومیت می‌گذارند در انتظار آنکه روزی به سنّ بلوغ برسند. چنین اصلی در کشوری که بر آزادی مبتنی است مقبول نیست و کسی که آزادی برایش ارزشی داشته باشد به قبول چنین طرز حکومتی رضا نمی‌دهد مگر این‌که تمامی کوشش‌ها به عمل آمده باشد تا مردم را تربیت کنند و با آنان مثل مردمان و اشخاص بالغ آزاد رفتار شده باشد و نتیجه‌ای گرفته نشده و ثابت شده باشد که آن گروه را باید مثل عده‌ای کودکان اداره کرد. تنها بیان این مطلب نشان می‌دهد؛ که اگر تصور کنیم دولتی که اساسش بر محدود کردن آزادی افراد است ممکن است در تربیت افراد برای ایجاد حکومت ملی کوششی از خود نشان دهد، راه خطا رفته‌ایم. در کشور ما چون مؤسسات اجتماعی‌مان مجموعه‌ای از چیزهای متناقض است، در عمل چیزهایی را می‌پذیریم که تنها در حکومت‌هایی که با سلطنت مطلق اداره می‌شوند قابل رؤیت هستند. در صورتی که آزادی مؤسسات اجتماعی ما بر طبق اصول مصرحه حتی آن مقدار دخالت در امور افراد را که بتوان آن را تربیت اخلاقی نامید اجازه نمی‌دهد.

در اوایل این مقاله گفته شد از متفرعات آزادی فرد در اموری که تنها به فرد مربوط است یکی نیز آن است که عده‌ای از افراد در اموری که صرفاً به خود آن‌ها مربوط است نیز آزادی داشته باشند. در این مسأله مادام که اراده‌ی اشخاص ثابت باشد و تغییر نکند اشکالی پیش نمی‌آید اما چون اراده‌ی اشخاص در معرض تغییر است، اغلب لازم است بین اشخاص پیمان‌هایی بسته شود و وقتی چنین پیمان‌هایی بسته شود لازم است که اشخاص به پیمان‌های خود وفادار باشند. اما در قوانین همه‌ی ملل این قاعده‌ی کلی استثناهایی دارد.

نه تنها پیمان‌هایی که به حقوق اشخاص دیگر تجاوز کنند باطلند بلکه گاه اگر پیمان به خود پیمان بسته‌گان آسیبی وارد کند، رعایت آن الزامی نیست. مثلاً در این کشور و کشورهای متمدن دیگر پیمانی که به موجب آن شخص خود را به

غلامی بفروشد یا اجازه دهد که او را به غلامی بفروشند، باطل است. علّت محدود کردن آزادی فرد در سلب اختیار از خود نسبت به زندگیش در این مورد افراطی، به‌خوبی مشهود است. علت دخالت نکردن در امور شخصی کسی، مگر برای حفظ حقوق دیگران، حفظ حرمت آزادی است. این‌که اشخاص آزادانه راهی را در پیش می‌گیرند، نشانه‌ی این است که میل آن‌ها به آن جانب است و می‌نماید که خیر آن‌ها نیز در آن باشد که بگذاریم آزادانه به دنبال آن بروند. اما وقتی کسی خود را به صورت غلام بفروشد، از آزادی خود استعفا می‌دهد. از خود سلب حق می‌کند که جز این یک بار از آن استفاده کند. پس غرضی را که به علّت آن به او آزادی داده شده است نابود کرده است. او دیگر آزاد نیست بلکه در وضعی است که دیگر به نفع او چنان فرضی را نمی‌توانیم داشته باشیم، اگر داوطلبانه در آزادی باقی مانده بود.

لازمه‌ی اصل آزادی آن نیست که فرد آزاد است که آزاد نباشد. این آزادی نیست که اجازه دهیم کسی آزادی خود را تباه کند. این استدلال که در این امور به‌خصوص قدرت و استحکام آن آشکار است موارد استعمال وسیع‌تری دارد اما همه جا ضروریات زندگی حدودی برای آن ایجاد می‌کند و لازمه‌ی این ضروریات این نیست که ما باید از آزادی خود به‌کلی صرف‌نظر کنیم اما این هست که باید محدودیت‌های مختلف را بر آن بپذیریم. اما لازمه‌ی اصل کلی آزادی اشخاص در اموری که صرفاً به خود آن‌ها مربوط است آن است که اشخاص وقتی در کاری که به شخص دیگر مربوط نیست با هم پیمان بسته‌اند هم‌چنان آزاد باشند که پیمان خود را برهم زنند. از پیمان‌های مالی که بگذریم در مورد سایر پیمان‌های بین دو نفر مشکل است بگوییم یکی از دو طرف به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند پیمان را برهم زند. «بارون فن هومبولت» که سابقاً به مقاله‌ی پر ارزش او اشاره کردم معتقد است پیمان‌هایی که مربوط به روابط اشخاص یا خدمات اشخاص است فقط برای مدت معینی می‌تواند الزام‌آور باشد. مهم‌ترین

این پیمان‌ها پیمان زناشویی است و استواریش تا وقتی است که با احساسات هر دو طرف سازگار باشد. اگر یکی از دو طرف، آن را بخواهد و دیگری نخواهد، برپا نگه‌داشتن پیمان نقض غرض می‌کند. بنابراین باید هریک از دو طرف حق داشته باشد صرفاً با اعلام قصد خود آن را برهم زند. اما به نظر من موضوع زناشویی بغرنج‌تر و مهم‌تر از آن است که بتوان بر سبیل جملهٔ معترضه از آن گفتگو کرد و اگر از آن ذکر می‌کنم صرفاً به منظور تمثیل است. اگر اختصار و کلی بودن مقالهٔ بارون هومبولت او را ناگزیر نکرده بود که نتیجه را بدون مقدمه بیان کند، مسلماً متوجه می‌شد که مسأله، به این سادگی که می‌نماید نیست.

وقتی کسی با قول صریح یا با رفتار خود، دیگری را وادار کرده است به او اعتماد کند که به نحو خاصی رفتار خواهد کرد و توقعات و انتظارات خود را از او بر این اعتماد بناگزارده و نقشهٔ زندگی خود را بر این اساس نهاده است، این امر برای او ایجاد یک سلسله تکالیف اخلاقی نسبت به آن شخص می‌کند که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. هم‌چنین اگر رابطهٔ میان دو طرفِ پیمان، نتایجی برای دیگران بار آورده یا دیگران را در وضع مخصوصی قرار داده یا مثلاً در مورد ازدواج، افراد دیگری را به‌وجود آورده باشد، برای دو طرف پیمان نسبت به دیگران تکالیف تازه‌ای ایجاد می‌شود که انجام دادن آن‌ها یا نحوهٔ انجام دادن آن‌ها تحت تأثیر رابطهٔ بین دو طرف پیمان قرار می‌گیرد. نتیجه این نیست و اعتقاد من هم این نیست که هرچند یکی از دو طرف، آن پیمان را با خوشبختی خود کاملاً ناسازگار ببیند هنوز ملزم است آن را پایدار نگه‌دارد. اما این عامل در آن وضع عامل مهمی است و اگر چنان‌که فن هومبولت معتقد است از لحاظ قانونی نباید در وضع تأثیری داشته باشد (و من معتقدم نباید تأثیر زیادی داشته باشد) از لحاظ آزادی اخلاقی تفاوت عظیم خواهد داشت. شخص باید قبل از این‌که قدمی بردارد که به منافع اساسی دیگران مربوط شود همهٔ این اوضاع را در نظر گیرد و اگر منافع اساسی دیگران را در نظر نگیرد از لحاظ اخلاقی مسئول

است. من این نکات بدیهی را برای تمثیل اصل کلی آزادی ذکر کردم و نه از آن لحاظ که ذکر این نکات برای این مسأله‌ی به‌خصوص لازم است زیرا در بحث از این مسأله دیده می‌شود که اغلب منافع کودکان را طوری در نظر می‌گیرند که گویی خوشی آن‌ها همه چیز است و خوشی اشخاص بزرگسال دارای ارزشی نیست.

پیش از این گفتم به علّت آنکه اصول کلی مسلّمی درباره‌ی آزادی پذیرفته نشده است، اغلب جایی که نباید، آزادی می‌دهند و آن‌جا که باید، نمی‌دهند. در اروپای امروز یکی از مواردی که احساس آزادی‌خواهی در آن مورد بسیار قوی است به‌نظر من نباید چنین باشد. فرد باید آزاد باشد در آن‌چه مربوط به خود او است هرچه می‌خواهد بکند. ولی وقتی از جانب دیگری عمل می‌کند، به بهانه‌ی این‌که کار به خود او مربوط است نباید چنین آزادی داشته باشد. دولت در عین‌حال که آزادی مردم را تا حدی که مربوط به امور خود آن‌ها است احترام می‌گذارد، باید مواظب باشد وقتی اثر کار کسی به دیگران می‌رسد، از آزادی خود سوءاستفاده نکند. دولت این تکلیف خود را در مورد روابط افراد خانواده به‌کلی مهمل گذاشته است. حال آنکه این مسأله برای خوشبختی مردمان از همه‌ی مسائل دیگر مهم‌تر است.

لزومی ندارد در این‌جا به تفصیل از تسلّط ستم‌کارانه‌ی شوهر بر زن بحث کنیم زیرا برای رفع این بی‌عدالتی، زن باید همان حقوقی را داشته باشد که شوهر دارد و زن و شوهر باید در مقابل قانون مساوی باشند. ولی در این مورد کسانی که وضع کنونی به نفع آن‌ها است به عنوان نماینده‌ی قدرت و نه نماینده‌ی آزادی، عرض‌اندام می‌کنند و بقای وضع حاضر را می‌خواهند. به‌خصوص در مورد کودکان، تصور غلطی که از آزادی موجود است مانع می‌شود که دولت تکالیف مهم خود را در این خصوص انجام دهد. مردمان چنان از دخالت جامعه در رابطه بین آن‌ها و کودکانشان بیزارند که گویی کودکان آن‌ها به معنی حقیقی کلمه و نه مجازی آن، جزیی از تن خودشان هستند. از دخالت دولت در این امر وحشت

بیشتری دارند تا از دخالت در آزادی شخصی خودشان. این واکنش نشان می‌دهد که قدرت در نظر اکثر مردم از آزادی ارزش بیشتری دارد. مثلاً تربیت کودکان را در نظر بگیریم: آیا روشن و بدیهی نیست که دولت باید اجبار به‌کار برد تا هر موجود آدمی که عضو آن جامعه به جهان می‌آید، تا سنّ معینی از تربیت بهره‌مند شود؟ اما کجا می‌توان کسی را یافت که از پذیرفتن این حقیقت مسلّم وحشتی در دل نداشته باشد؟ کسی نیست که منکر شود یکی از مسلّم‌ترین و مقدّس‌ترین تکالیف پدر و مادر (یا بر طبق رسم و قانون معمول ما یکی از تکالیف پدر) آن است که وقتی کودکی به‌دنیا می‌آورند باید برای او تربیتی را فراهم سازند که او قادر باشد تکلیفی را که نسبت به خود و دیگران برعهده دارد انجام دهد. اما با آن‌که همه معترفند این امر تکلیف مسلّم پدر است، وقتی صحبت از این می‌شود که قانون باید پدر را به این امر ملزم کند، همه از پذیرفتن آن وحشت می‌کنند. به‌جای این‌که پدر را مجبور کنیم وسایل تربیت فرزند خود را فراهم سازد به او اختیار می‌دهیم که حتی وقتی تربیت به رایگان برای فرزندش فراهم شده است از آن استفاده بکند یا نکند. هنوز تشخیص نداده‌ایم قبل از این‌که مسلّم شود توانایی داریم برای تن کودک خود خوراک و برای روحش تربیت فراهم کنیم، آوردن کودک به جهان جنایت اخلاقی نسبت به او و نسبت به جامعه است. اگر پدر و مادری این تکلیف اساسی خود را انجام ندهند، بر عهدهٔ دولت است تا آن‌جا که ممکن باشد به خرج آن‌ها، این تکلیف را انجام دهد.

اگر تکلیف دولت در الزام اشخاص به تربیت کودکانشان مورد قبول واقع شود، مسایل مختلف مربوط به این‌که دولت باید چه مطالبی را تعلیم دهد و چگونه تعلیم دهد، که بر سر آن اکنون فرقه‌ها و حزب‌های مختلف نزاع و کشمکش دارند، خود به خود حل می‌شود و فرصت و وقتی که باید صرف خود تربیت شود در بحث راجع به تربیت تلف نمی‌شود. اگر دولت تصمیم بگیرد که باید از پدر و مادران بخواهد تربیت مناسبی برای کودکان خود فراهم کنند، لزومی ندارد که خود در فکر تهیهٔ وسایل تربیتی باشد. این تکلیف را می‌توان بر

دوش پدر و مادر بگذارد و خود در مواردی که فقر پدر و مادری مانع تربیت کودک آن‌ها است به آن‌ها کمک مالی کند. در مورد کودکان بی‌کس همه‌ی مخارج تربیت آن‌ها را بپردازد. ایرادهایی که مخالفان بر تربیت دولتی گرفته‌اند، در مورد تربیتی که خود افراد در اثر فشار دولت فراهم کرده‌اند وارد نیست. آن ایرادها مربوط به مواردی است که دولت خود تربیت افراد را در دست داشته باشد و وظایف مربی را انجام دهد. من خود مخالفم با این‌که قسمتی از تربیت افراد یا همه‌ی آن در دست دولت باشد. آن‌چه درباره‌ی مطلوب بودن و اهمیت فردیّت منش و تنوع عقاید و گوناگونی رفتار گفته شد نیز درباره‌ی تنوع تربیت صادق است. تربیت یکنواختی که توسط دولت فراهم شود قالبی است که همه‌ی افراد را به یک صورت درمی‌آورد و شکل قالب را میل قدرت حاکم بر جامعه تعیین می‌کند. خواه این قدرت حاکم در دست سلطان مطلق باشد یا پیشوایان دین یا عده‌ی برگزیده و یا اکثریت مردم. نتیجه‌ی این تربیت برقراری استبداد بر روح مردمان است که از روح آنان نیز به جسمشان سرایت می‌کند.

اگر دولت خود دستگاه تربیتی برقرار کند، تنها وقتی برقراری چنین دستگاهی مشروع است که آن روش، یکی از روش‌های متعدد تربیتی موجود باشد و به آن منظور برقرار شده باشد که سرمشق و نمونه‌ی دستگاه‌های دیگر قرار گیرد و محرک و مشوق آنان باشد تا کیفیت نوع و تربیت را بهتر کنند. اما اگر جامعه چنان عقب مانده باشد که نتواند برای خود مؤسسات تربیتی ایجاد کند، در این صورت دولت می‌تواند به ایجاد مؤسسات تربیتی اقدام کند و زیان تصدی دولت کمتر از زیان نبودن وسایل تربیتی است. چنان‌که اگر در مملکت، شرکت‌های سهامی بزرگ که می‌توانند به آبادانی صنعتی کشور کمک کنند موجود نباشند، دولت می‌تواند خود مؤسساتی از این قبیل ایجاد کند. اما به‌طورکلی اگر در کشور عده‌ای شایسته به اندازه‌ی کافی باشند که بتوانند برای دولت مؤسسات تربیتی ایجاد کنند، همان کسان خواهند توانست دستگاه‌های تربیتی مستقل ایجاد کنند و به موجب قانون از دولت کمک مالی بگیرند به

صورتی که کسانی که قادر به پرداخت مخارج تربیت خود نیستند بتوانند هم‌چنان از آن‌ها بهره‌مند گردند.

آزمون‌های عمومی که در سنّ پایین از کودکان به‌عمل آید را می‌توان وسیله‌ی اجرای قانون قرار داد. ممکن است در سنّ معینی کودکان را آزمایش کرد تا دیده شود که خواندن و نوشتن را فراگرفته‌اند یا نه. اگر کودک خواندن و نوشتن نیاموخته است ممکن است جریمه سبکی برای پدر او مقرر کرد که در صورتی که لازم باشد با کار خود آن جریمه‌ی را بپردازد. با مزد آن کار کودک را می‌توان به خرج پدر به مدرسه گذاشت. یک بار در سال می‌توان آزمون را تجدید کرد. گذشته از خواندن و نوشتن، مواد دیگری را می‌توان در امتحان قرار داد به صورتی‌که آموختن حداقل معلومات کلی کم‌کم برای همه‌ی کودکان اجباری شود.

از این حداقل که بگذریم امتحانات دیگری نیز می‌توان مقرر داشت که شرکت در آن اختیاری باشد و هر که از عهده‌ی آن‌ها برآید حق داشته باشد گواهینامه‌ای دریافت کند. برای این‌که دولت توسط امتحانات نفوذ و تسلّط نامشروع بر عقاید و افکار جوانان پیدا نکند (جز در مورد معلوماتی که وسیله‌ای بیش نیستند از قبیل زبان)، امتحانات باید صرفاً مربوط به وقایع و اطلاعات علمی باشد. امتحانات مربوط به دین و سیاست و مطالب مورد اختلاف دیگر باید صرفاً به قصد آن باشد که ببینند شاگردان مطالب واقعی و تاریخی را می‌دانند یا نه؛ از قبیل این‌که فلان عقیده مورد قبول فلان دسته از مردمان است و دلایل آن‌ها فلان است. این امتحانات نباید اصلاً با درستی یا نادرستی اصل این عقاید کاری داشته باشند. با این طرز امتحان، عقاید جوانان درباره‌ی مباحث مورد اختلاف همان خواهد بود که اکنون هست؛ یعنی اگر اکنون به کلیسا و تشکیلات آن معتقدند هم‌چنان معتقد خواهند ماند و اگر اعتقاد ندارند، در بی‌اعتقادی خود باقی خواهند بود. کاری که دولت می‌کند این است که ببیند اگر آن‌ها دین‌دار یا بی‌دین هستند دین‌دار یا بی‌دین، دانشمند باشند نه نادان. اگر پدران و مادران

کودکان بخواهند، مانعی نخواهد بود که اصول دینی در همان مدرسه تدریس شود. اما مسلماً ناپسند و خطا است که دولت بخواهد در مطالبی که در آن‌ها بحث و تردید هست، عقاید افراد را به جانبی که خود بخواهد متمایل کند. دولت می‌تواند به اشخاص گواهینامه‌ای به این مضمون بدهد که این اشخاص اطلاعاتی را که در موضوع به‌خصوصی باید اساس عقاید باشد، در مدرسه فرا گرفته‌اند. محصل فلسفه برایش مفید است که آثار لاک و کانت هر دو را بخواند و امتحان دهد هرچند که عقاید شخصی او با یکی موافق و با دیگری مخالف باشد یا اصلاً هیچ یک از این دو را قبول نداشته باشد. هیچ مانعی ندارد که کودک بی‌اعتقاد به خدا را در اصول مسیحیت امتحان کنند اما به‌شرط آن‌که از او توقع نداشته باشند به اصول مسیحیت ایمان داشته باشد. امتحان در رشته‌های عالی‌تر علوم باید کاملاً اختیاری باشد. خطر بزرگ در این است که دولت قدرت داشته باشد از ورود اشخاص به حرفه‌های علمی و فنّی حتی حرفه‌ی معلمی به بهانه‌ی این‌که در امتحان پذیرفته نشده‌اند جلوگیری کند. من با ویلهلم فن‌هومبولت موافقم که باید گواهی‌نامه و درجه‌ی حاکی از شایستگی علمی و فنّی اشخاص به همه‌ی کسانی که از عهده‌ی امتحان مخصوص برمی‌آیند داده شود. اما این گواهی‌نامه‌ها نباید برای صاحبان آن هیچ امتیاز خاصی را مقرر کند جز وقار و اهمیتی که عقاید عمومی برای آن قایل است.

تنها در امر تربیت نیست که اشتباه در درک معنی حقیقی آزادی موجب می‌شود که پدر و مادر از تشخیص تکالیف اخلاقی خود و دولت از تشخیص تکالیف قانونی خود غافل بمانند. با آن‌که برای تکالیف نوع اول همیشه و برای تکالیف دوم اغلب موجبات نیرومندی وجود دارد. صرفاً به‌دنیا آوردن موجود انسانی یکی از پر مسئولیت‌ترین اعمالی است که کسی می‌تواند مرتکب شود. بخشیدن زندگانی به موجودی ـ که ممکن است زندگانی برایش خیر باشد یا شرّ ـ قبل از این‌که اطمینان حاصل شود که تا حدی امکان خوشبختی خواهد داشت، جنایت صرف نسبت به آن موجود است. در کشوری که جمعیتش بیش از اندازه

است اگر کسی فرزندان زیادی به‌وجود آورد موجب می‌شود که با زیاد کردن داوطلب کار، ارزش کار دیگران را کم کند. بنابراین نسبت به دیگران جرمی مرتکب شده است. در بسیاری از کشورهای اروپا به موجب قانون، اشخاص نمی‌توانند زناشویی کنند مگر این‌که بتوانند نشان دهند که از عهده‌ی نگه‌داری خانواده برمی‌آیند. دولت‌ها با ایجاد این قوانین از اختیارات مشروع خود تجاوز نکرده‌اند. این‌که قوانینی از این قبیل به مصلحت هست یا نه، مسأله‌ی دیگری است اما از لحاظ تجاوز به آزادی بر آن‌ها ایراد نمی‌توان کرد. این قوانین به منظور جلوگیری از عمل فتنه‌انگیزی وضع شده است یعنی عملی که زیان و آسیب آن به دیگران می‌رسد و در نتیجه باید مورد تنفّر و سرزنش جامعه واقع شود هرچند که جامعه مصلحت نبیند برای آن کیفر قانونی تعیین کند.

وقتی کار کسی صرفاً به خود او مربوط باشد و اثرش به دیگری نرسد، مردمان از مداخله در کار او خودداری نمی‌کنند و حرمت آزادی را رعایت نمی‌کنند اما در این مورد به بهانه‌ی حفظ حرمت آزادی نمی‌خواهند حدود و قیودی بر اشخاص بگذارند تا فرد یا افرادی را که به احتمال قوی باید در نکبت و بدبختی بسر برند به جهان نیاورند. زیان این نوع آزادی، تنها بدبختی خود این افراد نیست بلکه زیان‌های بسیاری نیز برای دیگران در بردارد. وقتی احترام عجیبی را که مردم برای آزادی دارند با بی‌اعتنایی آن‌ها به آزادی در نظر گیریم به این نتیجه می‌رسیم که مطابق رسم معمول، فرد آدمی حق مسلّم دارد به دیگران آسیب برساند. اما اگر بخواهد چیزهایی را دنبال کند که به او خوشی می‌دهد، بدون این‌که موجب رنج دیگران شود، چنین حقی برای او قایل نیستیم.

جای آخر را در این بحث برای یک دسته از مسایلی نگه داشته‌ام که مربوطند به حدود دخالت دولت که هرچند با بحث ما ارتباط نزدیک دارند، دقیقاً وارد در موضوع این مقاله نیستند. در این موارد، دلایل ضدّ دخالت دولت، بر اصل آزادی مبتنی نیستند. مسأله محدود کردن آزادی عمل افراد نیست بلکه کمک کردن به آن‌ها است. سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا دولت کارهای به‌خصوصی را

که برای افراد مفید است خود باید برای آن‌ها انجام دهد یا موجب شود که اشخاص دیگر به انجام رسانند یا این‌که باید افراد را به حال خود واگذارد که خود داوطلبانه به صورت فردی یا جمعی آن کارها را سامان دهند.

اعتراض به دخالت دولت وقتی مبتنی بر اصل آزادی افراد نباشند، ممکن است یکی از این سه نوع باشد:

اول آن‌که کارهایی که باید انجام شود، توسط افراد بهتر انجام می‌شود تا توسط دولت. به‌طورکلی می‌توان گفت امور صنعتی و تجاری را هیچ کس به خوبی اشخاص که در آن صاحب منافع هستند اداره نمی‌کنند. به موجب این اصل، دخالت قوه‌ی قانون‌گذار یا مأموران دولت در امور تولیدی و صنعتی، که زمانی خیلی معمول بود، ناروا است. علمای اقتصاد از این مطلب به تفصیل بحث کرده‌اند و این بحث ارتباط خاصی با موضوع این مقاله ندارد.

اعتراض دوم ارتباط نزدیک‌تری با موضوع بحث ما دارد. در بسیاری موارد هر چند افراد نتوانند کاری را به خوبی مأموران دولت انجام دهند، با این حال صلاح است که انجام آن کار به عهده‌ی آنان گذاشته شود تا برایشان تربیتی باشد و آنان را به آن کار عادت دهد و قدرت تشخیص و توانایی‌شان را بپرورانند. به این دلیل است، ولی نه تنها به این دلیل، صلاح است هیأت منصفه در دادگاه‌ها شرکت کنند (و نه تنها در امور سیاسی). هم‌چنین به این دلیل است که باید دست مردم را در اداره‌ی امور محلی و شهری باز گذاشت و نیز باید اداره‌ی مؤسسات صنعتی را به مردم واگذار کرد. در این‌جا مسأله‌ی آزادی مورد بحث نیست اما مسأله‌ی رشد و پرورش مردم در امر اداره‌ی خود، مبنای استدلال است. خارج از موضوع ما است که از اهمیت این امر به عنوان برنامه‌ی تربیت ملی بحث کنیم. ولی همین‌قدر می‌گوییم این مطلب از لحاظ تربیت مردم برای اداره کردن خود یعنی تربیت سیاسی و اجتماعی آنان فوق‌العاده مهم است. به این وسیله است که می‌توان اشخاص را از دایره‌ی محدود خودخواهی فردی و خانوادگی خارج کرد و آنان را به درک منافع عمومی و علاقه‌مند شدن به اموری که به همه متعلق است

عادت داد و واداشت که محرّک فعالیت‌هایشان تنها حفظ منافع شخصی خود و نزدیکان‌شان نباشد و حفظ منافع عموم نیز آنان را به عمل برانگیزد. به این ترتیب می‌توان در جامعه، حس یگانگی و اتحاد پدید آورد. اگر در مردم کشوری این عادت‌ها و نیروها به‌وجود نیامده باشند، قانون اساسی و تشکیلات حکومت ملی نمی‌توانند در میان آنان عملی شوند یا مدت زمانی برجا بمانند. در کشورهای دیگر دیده‌ایم که وقتی آزادی سیاسی یافته‌اند، چون اساس آزادی محلی و فردی نزد آنان استوار نبوده است، این آزادی سیاسی دیری نپاییده است. سابقاً از مطلوب بودن رشد فردیّت افراد و تنوع طرز رفتار آنان صحبت کرده‌ایم. به همین دلیل نیز لازم است کارهای محلی به دست اهل محل واگذار شود و بنگاه‌های صنعتی بزرگ در دست کسانی باشد که با هم گرد آمده‌اند و سرمایه‌ی لازم را فراهم کرده‌اند. اعمال دولت در همه‌جا یکسان است. اما افراد و دسته‌های افراد برعکس خواهان تجربیات نو و کارهای متنوعند. خدمت سودمندی که دولت می‌تواند بکند آن است که خود مرکز تجمع این تجربیات و محور پراکندن نتایجی باشد که از تجربیات گوناگون افراد به دست می‌آید. تکلیف دولت آن است که هر تجربه کننده‌ای را کمک کند تا از تجربیات دیگران بهره‌مند شود و نه این‌که از همه‌ی تجربیات جز آن‌چه خود می‌کند جلوگیری نماید.

سومین و مهم‌ترین دلیل محدود کردن دخالت دولت آن است که از عوارض زیان‌های افزایش قدرت دولت جلوگیری می‌کند. هر کار تازه‌ای که به کارهای دولت بیفزاییم، موجب می‌شود که تسلّط دولت بر بیم‌ها و امیدهای مردمان توسعه یابد و به مرور افراد فعال و با همّت را تبدیل به اشخاصی متکی بر دولت و ریزه‌خوار خوان او یا متکی بر حزبی که احتمال می‌رود قدرت دولت را به دست آورد، کند. اگر راه‌ها، راه‌آهن‌ها، بانک‌ها، اداره‌های بیمه، شرکت‌های سهامی بزرگ، دانشگاه‌ها و مؤسسات خیریه همه جزیی از تشکیلات دولت باشند و افزوده بر این، اگر همه‌ی تشکیلات شهری و حکومت‌های محلی با تمام تکالیفی که دارند شعبه‌هایی از حکومت مرکزی شوند، اگر همه‌ی کارکنان این تشکیلات

و مؤسسات برای هر پیشرفتی در وضع زندگی خود به دولت چشم دوخته باشند هرقدر هم آزادی مطبوعات و آزادی انتخابات در کار باشد، چنین جامعه‌ای جز در اسم، جامعه‌ی آزادی نخواهد بود. هرقدر دست‌ها و مغزهایی که در خدمت آن هستند تواناتر و داناتر باشند، خطر چنین دستگاهی مهیب‌تر است. در انگلستان اخیراً پیشنهاد شده است که در استخدام کارمند برای دولت امتحان‌های مسابقه‌ای برقرار شود تا با هوش‌ترین و کاردان‌ترین کسان برای خدمت در دستگاه دولت برگزیده شوند. در سود و زیان این پیشنهاد از طرف موافقان و مخالفان بحث‌ها شده است. مخالفان این پیشنهاد یکی از دلایلی که بیش از همه به آن متوسل می‌شوند این است که شغل کارمند دایم دولت کاردان‌ترین کسان را جلب نمی‌کند زیرا پاداش معنوی و مادی آن‌چنان نیست که بهترین اشخاص مایل به آن شوند. این کسان همیشه می‌توانند در مشاغل آزاد و یا کارمندی شرکت‌ها یا مؤسسات عمومی دیگر راه بهتری برای پیشرفت و تأمین منافع خود پیدا کنند. اگر این استدلال را طرفداران این پیشنهاد در جواب اشکال مهمی که به آن وارد است به‌کار برده بودند تعجب نمی‌کردیم. اما تعجب‌آور است که مخالفان به این استدلال متوّسل می‌شوند. آن‌چه به عنوان ایراد بیان شده است، در حقیقت دریچه‌ی نجاتی برای خطر روشی است که پیشنهاد شده است. حقیقت این است که اگر امکان داشت بهترین استعدادهای کشور را در خدمت دولت به کار گمارند، دستگاهی که چنین کاری را عملی می‌کرد، زیان بزرگی به جامعه می‌زد. اگر اختیار هر قسمت از زندگی جامعه که برای آن موافقت عده‌ای با نظر وسیع و کاملی لازم باشد در دست دولت قرار گیرد و اگر ادارات دولت با هوشمندترین و تواناترین اشخاص پر شود، همه‌ی فرهنگ وسیع و هوش کار آزموده‌ی کشور، جز هوش نظری صرف، در دستگاه اداری[1] وسیعی متمرکز خواهد شد و بقیه‌ی افراد جامعه باید چشم امید خود رابه این دستگاه اداری

۱ـ دستگاه اداری در ترجمه Bureucracy به کار رفته است.

بدوزند. اکثریت برای این‌که دستور بگیرند و راهنمایی شوند که چه باید بکنند و افراد توانا و با همّت برای این‌که پیشرفت حاصل کنند، تمنای خاطر همه آن خواهد شد که وارد طبقات این دستگاه شوند و وقتی وارد شدند در آن‌جا به پایه‌های بالاتر رسند. در چنین رژیمی نه تنها کسانی که خارج این دستگاه هستند، به علّت نداشتن تجربه، شایستگی ندارند به کارهای آن رسیدگی و از آن‌ها انتقاد کنند. اگر هم بر حسب تصادف فرمانروایی بر سر کار بیاید که تمایل اصلاح داشته باشد از عهده‌ی هیچ اصلاحی که مخالف منافع این دستگاه باشد، برنمی‌آید. وضع اسف‌آور امپراتوری روسیه امروز[۱] چنین است. کسانی که از وضع آن‌جا اطلاع درست دارند وصف می‌کنند که شخص تزار در مقابل هیأت متحد دستگاه اداری آن‌جا ناتوان است. راست است که می‌تواند هر یک از افراد آن را به سیبری تبعید کند اما نمی‌تواند بدون آن‌ها برکشورش حکومت کند. آن‌ها قدرت دارند فرمان‌های تزار را صرفاً با انجام ندادن آن منسوخ کنند. در کشورهای دیگری که مردم آن از لحاظ تمدن پیش‌تر رفته‌اند و روح طغیان و عصیان نیز دارند، وقتی مردم آن‌جا عادت کرده باشند انجام دادن همه‌ی کارها را از دولت متوقع باشند و یا لااقل عادت نکرده باشند از خودکاری کنند قبل از آن که اجازه‌ی دولت را کسب کرده و طریق انجام آن کار را از دولت پرسیده باشند، طبیعی است بر هر بدبختی که از میزان طاقت آن‌ها تجاوز کند، دست به انقلاب می‌زنند. اما در نتیجه‌ی انقلاب کس دیگری با اجازه‌ی مشروع مردم یا بدون اجازه‌ی آن‌ها بر کرسی حکومت می‌نشیند و به دستگاه اداری فرمان می‌دهد و دوباره همه چیز به جریان سابق خود می‌افتد زیرا دستگاه اداری تغییری نکرده است و کس دیگری هم شایستگی اشغال مقام‌های آن را ندارد.

اما اجتماعی که در آن‌جا مردم به انجام کارهای خود عادت کرده باشند، به کلی وضع دیگری دارد. در فرانسه چون عده‌ی زیادی از مردم خدمت نظام‌وظیفه

۱ـ یعنی در سال ۱۸۵۹ که این مقاله‌ی تألیف شده است. وصفی که نویسنده کرده است بر وضع اداری امروز کشور ما کاملاً منطبق می‌شود.م.

کرده‌اند و از آن میان عده‌ای به پایه‌ی افسری رسیده‌اند، از این رو هر وقت مردم بر ضدّ دولت انقلاب می‌کنند، همیشه در میان آن‌ها عده‌ای پیدا می‌شوند که در مقابل قوای دولت می‌توانند نقشه‌ی جنگی کم وبیش مناسبی طرح کنند.

همان خاصیتی را که فرانسویان در امور نظامی دارند، امریکاییان در تمامی امور غیرنظامی دارند. اگر دولت امریکاییان را از دست آنان بگیرند، عده‌ای امریکایی که با هم مجتمع شوند، می‌توانند دولتی ایجاد کنند و تمام وظایف دولت را خود به عهده گیرند و کارها را با تصمیم، آزادی و کاردانی و دقت کامل انجام دهند. هر ملت آزادی باید چنین باشد و ملتی که چنین بار آمده باشد، مسلماً آزاد خواهد ماند. چنین ملتی هیچ‌وقت غلام و برده‌ی عده‌ای نخواهد شد که آن عده قادر باشند امور دولت مرکزی را برعهده گیرند و بر سر آن‌ها مهار زنند. هیچ دستگاه اداریی نمی‌تواند چنین ملتی را وادار کند کاری را بکند که به آن تمایل نداشته باشد. اما در کشوری که دستگاه اداری، متصدی همه‌ی کارها است، هیچ کاری که با تمایل آن دستگاه موافق نیست انجام نمی‌شود. قانون اساسی و تشکیلات دولتی این کشورها دستگاهی است که تجربه و مهارت بهترین افراد کشور را به کار می‌برد تا بر دیگران حکومت کند. هرچه این تشکیلات کامل‌تر باشد بهتر می‌تواند افراد با تجربه و کاردان را وارد دستگاه خود کند؛ در نتیجه ریسمان بردگی و غلامی برگردن همه و از آن میان خود اعضای این دستگاه محکم‌تر می‌شود. زیرا حکمرانان نیز همان‌قدر برده‌ی تشکیلات خود خواهند بود که زیردستان برده‌ی آنانند. حاکم چینی همان‌قدر برده‌ی آن تشکیلات ستم‌کارانه است که حقیرترین رعایای آن کشور. یک فرد ژوزیت (یسوعی) در مقابل تشکیلات مذهبی خود به نهایت زبون و ناتوان است با آن‌که این تشکیلات برای آن ساخته شده است که به قدرت اعضای خود بیفزاید.

و نیز نباید از نظر دور داشت که اگر دستگاه حاکم کشوری، هوش و مهارت و کاردانی همه‌ی کشور را به خود انحصار دهد، این امر برای فعالیت و پیشرفت عقلایی خود دستگاه خطر مهلک دارد. افرادی که در دستگاه اداری حاکم

گردهم آمده‌اند، مثل هر دستگاهی ناچار طبق قوانین مشخصی انجام وظیفه می‌کنند و این خطر هست که اعمال خود را طبق رویه‌ی یکنواخت و تکرارآمیزی انجام دهند. اگر گاهی از حرکت یکسان خود که بی‌شباهت به حرکت گاو چرخ عصاری نیست منحرف شوند، برای این است که فکر یا نقشه‌ی مبتذلی را که به ذهن یکی ازسران آن‌ها رسیده است مورد توجه قرار دهند. اما تنها عاملی که می‌تواند در این تمایلات یکسان و متحد، نظارتی داشته باشد. تنها محرّکی که می‌تواند این دستگاه را وادار کند به خواب نرود و فعالیت خود را بهتر و عالی‌تر کند، منتقد و ناظری است که همان هوش و کاردانی اهل این دستگاه را داشته باشد ولی از خارج دستگاه مواظب آن باشد. پس ضروری است که وسایلی باشد تا ممکن سازد مستقل از دولت مهارت و کاردانی لازم به‌وجود آید و تربیت شود و تجربه‌ی لازم را کسب کند تا در امور اساسی کشور بتواند رأی صحیح و نظر صائب داشته باشد. اگر بخواهیم هیأت ماهر و کاردانی از مأموران دولت داشته باشیم و مهم‌تر از آن، هیأتی داشته باشیم که منشاء اصلاح و بهبود امور شوند و اگر بخواهیم از این‌که دستگاه اداری ما به دستگاهی از خود راضی ولی بی‌اثری انحطاط یابد، جلوگیری کنیم باید مواظب باشیم تا این دستگاه بر همه‌ی مشاغل و حرفه‌هایی که استعداد آدمی را برای حکومت پرورش می‌دهند مسلّط نشود.

یکی از بغرنج‌ترین و مشکل‌ترین مسایل فن حکومت، آن است که تعیین کنیم در کدام نقطه زیان‌هایی که تا این حد برای آزادی و بهبود وضع بشر خطرناک‌اند آغاز می‌شوند. یا بهتر بگوییم در کدام نقطه زیان به کار بردن قدرت جامعه برای از میان بردن موانع پیشرفت و بهبود از سود آن بیشتر است. از نظر دیگر، مسأله این است که روشن کنیم چگونه می‌توان از مزایای قدرت و هوش متمرکز در دولت مرکزی بهره‌مند شد بدون این‌که بخش بزرگی از فعالیت عمومی را در مجرای تکالیف دولت قرار دهیم. تا حدّ زیادی این مسأله مربوط می‌شود به جزییاتی که برای اتخاذ تصمیم درباره‌ی آن باید اوضاع و احوال بسیاری را در نظر گرفت. نمی‌توان قاعده‌ی مسلّم مطلقی برای همه‌ی موارد بیان کرد. اما به نظر من

اصلی که نسبت به آن می‌توان اعتماد داشت و میزانی که می‌توان برای سنجش مشکلات مختلف به کاربرد را به این ترتیب می‌توان بیان کرد: حداکثر پخش کردن نیرو به صورتی که با کاردانی سازگار باشد. اما همراه آن باید حداکثر تمرکز برای گردآوردن و پخش کردن اطلاعات موجود باشد. مثلاً در حکومت محلی چنان‌که در ایالت‌های نیوانگلند در امریکا مرسوم است، وظایف به دقت میان کارمندانی که مردم نواحی مختلف انتخاب کرده‌اند تقسیم شده است. اما در هر قسمت حکومت محلی باید ناظری هم باشد که از طرف حکومت مرکزی منصوب شده باشد. وظیفه‌ی ناظر مرکزی این است که کانونی باشد که اطلاعات کامل درباره‌ی تمامی کارهایی که نواحی دیگر انجام می‌دهند در آن‌جا متمرکز باشد. هم‌چنین از کار حکومت‌های محلی در سایر کشورها نیز اطلاع داشته باشد و از تجربیات علوم سیاسی هم در آن باب با خبر باشد. چون این ناظر از بعض‌ها و عداوت‌های محلی بر کنار است و با نظر جامع‌تر و وسیع‌تری به امور می‌نگرد، رأی او وزن بسیار خواهد داشت، اما قدرت او در اداره‌ی امور باید منحصر به آن باشد که عمال حکومت محلی را مجبور کند قواعد و مقرراتی را که برای راهنمایی آن‌ها وضع شده است اجرا کنند. اما در چیزهایی که در آن باره قواعد و مقررات کلی موجود نیست، باید عمال حکومت محلی آزادی داشته باشند و فقط در مقابل انتخاب کنندگان خود مسئول باشند. برای شکستن قانون باید در مقابل قانون مسئول باشند و قانون را باید مجلس مقنّن وضع کرده باشد. دولت مرکزی باید فقط ناظر آن باشد که قانون اجرا شود و اگر قانون‌شکنی ببیند باید به دادگاه‌های صالح رجوع کند و یا به مردمی که حکومت محلی را انتخاب کرده‌اند اطلاع دهد که عمال آن‌ها قانون‌شکنی کرده‌اند. مثلاً طرز نظارتی که «هیأت قانون مستمندان[1]» برای اجرای «قانون نرخ مستمندان[2]» در همه‌ی کشور دارد چنین است. فقط در مورد مخصوصی این هیأت حق دارد قدرتی بیش از این

1. Poor Law Board. 2. Poor Rate.

حد به کار برد و آن مورد، وقتی است که بخواهد عادت سوء اداره را که نه تنها به منافع آن ناحیه لطمه می‌زند، بلکه صدمه‌اش به منافع کلی اجتماعی می‌رسد، از میان ببرد. چون هیچ ناحیه‌ای حق اخلاقی ندارد که در اثر سوء اداره، خود را آشیانه‌ی گدایی کند و در نتیجه موجب شود که گدایان، مزاحم نواحی همسایه نیز بشوند. اما قدرتی که هیأت قانون مستمندان دارد که به موجب آن نیروی اجراییه و تا حدّی نیروی قانون‌گذاری در دست او است (ولی به علّت موافق نبودن عقاید عمومی از آن کم استفاده می‌شود) هرچند می‌تواند در مواردی که به مصالح عالی کشور مربوط می‌شود از این قدرت استفاده کند، در مواردی که صرفاً به اداره‌ی امور محلی مربوط است، حق استفاده از آن را ندارد ـ اما به عنوان کانونی برای اطلاع و مشورت می‌تواند مورد استفاده‌ی همه‌ی ادارات حکومت محلی قرار گیرد. دولت هرقدر از آن نوع فعالیت‌ها داشته باشد که موجب شود افراد در کار و کوشش خود تشویق و ترغیب شوند، لازم و به‌جا است. خطر در آن است که دولت به جای این‌که فعالیت افراد و اجتماعات را تشویق کند و به آن‌ها نیرو دهد و آن‌ها را راهنمایی کند، بکوشد تا فعالیت‌های آنان را از ایشان بگیرد و خود انجام آن را تقّبل کند. خطر در آن است که به جای دادن کمک و نظر و اندرز به افراد، آن‌ها را ناچار کند مثل بردگان برای او کار کنند یا این‌که آن‌ها را کنار بگذارد تا خود کار آن‌ها را انجام دهد. سرانجام ارزش هر دولتی بسته به ارزش افراد آن دولت است. دولتی که پرورش روحی و اعتلای نفس افراد خود را محدود می‌کند و یا در حداقل نگه می‌دارد، دولتی که افراد را کوچک می‌کند تا بهتر بر آن‌ها مسلّط باشد هر چند که از تسلّط بر آنان نفع آنان را در نظر داشته باشد، روزی متوجه می‌شود که با افراد کوچک و ناتوان کارهای بزرگ نمی‌توان کرد. چنین دولتی روزی پی‌خواهد برد که کفایت دستگاه حکومت که به خاطر آن همه چیز را فدا کرده است برای او حاصلی ندارد زیرا نیروی حیاتی و محّرکی را که برای چرخاندن این دستگاه لازم است، خود نابود کرده است.

پایان

On Liberty

John Stuart Mill

Translated by: Mahmoud Sanaee

کتاب « درباره ی آزادی » اثر جان استوارت میل را شاید بتوان به درستی مکمل اثر جان لاک درباره ی « حدود دولت و حقوق مردم » دانست. هر چند میان زمان زندگی این دو دانشمند علوم سیاسی دو قرن فاصله است.

جان استوارت میل در اوایل قرن نوزدهم به دنیا آمد و در اواسط همین قرن کتاب درباره ی آزادی را نوشت. بسیاری از نکاتی که او در نقد جامعه ی آن روز انگلستان در مورد حقوق مردم به ویژه اقلیتها و دگر اندیشان متذکر شده است، امروز در قوانین اساسی و مدنی بریتانیا، اصلاح شده است. از جمله حقِ زنان در مشارکت های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کامل در این قوانین پیش بینی شده است.

استوارت میل معتقد بود که پیشرفت سیاسی و اجتماعی یک کشور و بهتر شدن افراد آن، تنها در صورت دست یافتن همه ی مردم به آزادی امکان پذیر است.

بنابراین تامین آزادی برای تمامی افراد جامعه باید مهمترین هدف حکومتهای منتخب مردم باشد...



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran
& Women Studies Publishing



ISBN 964-2714-09-4
9789642714094

3x4 Design Studio